La Ciencia Tomista

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

Noviemrre-Diciembre 1914. — Número 29.

LA HOMOGENEIDAD DE LA DOCTRINA CATÓLICA

IX

NUESTRA FE DIVINA Y LA AUTORIDAD DE LA IGLESIA

Después de haber expuesto [1] cuáles son, según Santo Tomás, las verdaderas relaciones entre la teología y la fe, resta ver cuáles son las verdaderas relaciones de ambas con la autoridad de la Iglesia, ó sea el lugar orgánico que la autoridad de la Iglesia ocupa en *nuestra* fe divina, y por consiguiente en nuestra teología. Comenzaremos por algunos prenotandos sencillos, pero indispensables para el buen planteo y recta solución de esta cuestión fundamental.

Magisterio ordinario y magisterio solemne de la Iglesia. — La autoridad doctrinal ó magisterio de la Iglesia, tiene por fin propio y específico la *conservación* y *exposición* del depósito revelado. *Determinar* ó fijar infaliblemente el verdadero sentido del depósito divino, es lo que se llama *definición* de fe por la Iglesia [2].

---

(1) Véase nuestro último artículo en La Ciencia Tomista de este año, Enero-Febrero, páginas 392-407. En ese artículo salieron las erratas siguientes: «El virtual revelado es el constitutivo específico de la *fe*, y su distintivo específico de la *teología*», en vez de «El virtual revelado es el constitutivo específico de la *teología* y su distintivo específico de la *fe*» (pág. 395, lín. 8); «raciocinios metafísicos por las causas eficiente y final», en vez de «raciocinios metafísicos *por la causa formal, y después* por las causas eficiente y final» (pág. 399, lín. 7).

(2) «Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut eo *revelante novam* doctrinam patefacerent; sed ut eo *assistente*, traditam per Apostolos revelatio-

Pero este magisterio ó definiciones de fe pueden ejercerse y de hecho se ejercen por la Iglesia de dos modos: primero, por magisterio *solemne*, sea del Concilio Ecuménico, sea del Papa sólo hablando *ex cathedra;* segundo, por la enseñanza ó predicación *ordinaria* de la Iglesia *universal*.

Ambos medios de ejercer el magisterio sobre el contenido y sentido del depósito revelado, son de igual valor dogmático, y ambas son verdaderas definiciones de fe. No hay sino una diferencia accidental, y es que el magisterio del Concilio Ecuménico ó del Papa hablando *ex cathedra*, se ejercen con mayor solemnidad y aparato de fórmulas, y es fácilmente discernible por todos, mientras que el magisterio ordinario se verifica sin aparato ni formulismo especiales á través de la enseñanza universal de la Iglesia, y á veces no es tan fácil distinguir su alcance y significación.

Conviene tener muy presentes estos dos modos diferentes de ejercer el magisterio doctrinal ó de definir la verdad revelada; pues, con frecuencia, cuando se habla de definiciones de fe, la mente tiende á fijarse solamente en las definiciones por magisterio solemne, sin fijarse suficientemente en que hay también definiciones por magisterio ordinario.

Verdad, pues, *del depósito revelado*, cuyo sentido no haya sido

---

nem seu fidei depositum sancte *custodirent* et fideliter *exponerent.*» (*Concilio Vatic.*, De Ecclesia Christi, cap. IV). «Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia *sive sollemni juditio sive ordinario et universali magisterio* tamquam divinitus revelata credenda proponuntur» (*Concilio Vatic.* De fide Catholica, cap. III). En vez de la frase *definición ó definir de fe*, Santo Tomás usa casi siempre *determinar* ó *determinaciones* de fe. «Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli, ad cujus auctoritatem pertinet *finaliter determinare ea quæ sunt fidei*, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur (D. Thom., 2.ª 2æ q. I, a. 10). Sic ergo, aliqui doctores videntur dissensisse... etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quæ nondum erant per Ecclesiam *determinata*. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiæ *determinata*, si quis tali ordinationi resisteret, hæreticus censeretur (loc. cit., q. XI, a. 1). Ea autem quæ pertinent accidentaliter ad fidem, non sunt de necessitate salutis, nisi postquam *determinata* fuerint per prædicationem et doctrinam (III Sent., dist. 24, q. I, art. 1.°). Quousque instruatur per eum cujus est dubia in fide *determinare* (De Veritate, q. XIV, art. 11, ad 2um). Ya dijimos que los *artículos* de la fe, en cuanto á sus elementos esenciales, fueron definidos por Jesucristo y los Apóstoles mismos, ó sea están enseñados en la predicación apostólica de una manera *definida* (In articulis *determinatis*, D. Thom., III Sent., dist. 25, q. II, art. 11, solut. 2.ª ad 5um). Pero otras muchas verdades, pertenecientes á la fe y costumbres, no fueron *explicadas* ó *definidas* por los Apóstoles, sino que están en la predicación apostólica de una manera implícita ó virtual-inclusiva; y estas verdades *indeterminadas*, son las que la Teología *determina* ó *define* (conclusiones) con valor científico ó humano, y la Iglesia con valor divino ó *dogmático*.

aún fijado infaliblemente ni por el magisterio solemne ni por el ordinario de la Iglesia, es verdad *revelada*, pero *no definida*. Verdad *del depósito revelado*, cuyo sentido haya sido infaliblemente fijado ó determinado, sea por el magisterio ordinario, sea por el magisterio solemne de la Iglesia, es verdad no solamente revelada, sino también *definida*.

Preguntar, por lo tanto, si respecto á una verdad del depósito revelado cabe fe divina antes de la definición de la Iglesia, equivale á preguntar si cabe fe divina respecto á esa verdad antes que ó sin que su sentido haya sido infaliblemente determinado ó enseñado, sea por el magisterio *solemne*, sea por el magisterio *ordinario* de la Iglesia.

De qué Iglesia se trata.—De esa inclinación de nuestra mente á fijarnos solamente ó con preferencia en las definiciones *solemnes*, cuando se habla de definiciones de fe, procede también el que no demos á veces á la palabra *Iglesia* toda la extensión que abarca, fijándonos inconscientemente en la Iglesia, no desde su fundación, ó sea desde los tiempos apostólicos, sino en la Iglesia de los siglos posteriores, cuando comenzaron los Concilios Ecuménicos y las definiciones solemnes. Y sin embargo, las definiciones de fe ó autoridad doctrinal de la Iglesia sobre el depósito revelado, se ejercen, como hemos dicho, por magisterio *ordinario*, tanto ó más que por el solemne; y ese magisterio ordinario comenzó, no en la época de los primeros Concilios Ecuménicos, sino desde el primer momento de la Iglesia naciente ó primitiva, desde el primer momento de la *predicación ó enseñanza apostólica*.

Verdad, pues, del depósito revelado, cuyo sentido haya sido fijado ó *determinado* infaliblemente, sea por la predicación apostólica ó Iglesia primitiva, sea por la Iglesia de los siglos posteriores, es verdad, no sólo revelada, sino definida. Verdad de ese depósito, cuyo sentido no haya sido determinado infaliblemente, ni por la predicación apostólica, ni por la Iglesia de los siglos posteriores, es verdad revelada, pero no definida. Preguntar, por lo tanto, si cabe fe divina á una verdad del depósito *sin definición de la Iglesia*, es preguntar si cabe dar fe divina á una verdad cuyo sentido no haya sido fijado ó *determinado* infaliblemente, ni en la enseñanza apostólica, ni en la enseñanza (por magisterio ordinario ó solemne) de la Iglesia posterior.

Revelación inmediata y mediata EX PARTE PERSONÆ.—En los artículos anteriores hemos hablado continuamente de revelación in-

mediata y mediata, pero era *ex parte objecti*; en este artículo es necesario hablar también de revelación inmediata y mediata, pero bajo un punto de vista distinto, ó sea *ex parte personæ*. Esta doble división de la revelación en inmediata y mediata, bajo dos puntos diferentes de vista, hace falta comprenderla bien, si no quiere uno embrollarse en la lectura de los tratados de *fide et Ecclesia*, de los teólogos.

En la fe entran dos cosas: el *objeto* revelado y la *persona* á quien se revela.

El *objeto* puede ser revelado *en sí mismo* ó en *otra* verdad, en la cual va latentemente envuelto. La revelación en el primero se llama *inmediata* ó *formal*, y en el segundo *mediata* ó *virtual*. Si Dios ha revelado la proposición: *el alma humana es espiritual ó inmaterial*, la *espiritualidad* ó *inmaterialidad* quedan *en sí* ó *inmediatamente* reveladas; pero la *inmortalidad* quedaría revelada, *no en sí*, sino *mediatamente* en la espiritualidad ó inmaterialidad, en la cual está intrínseca y esencialmente *incluída*. Esta es la revelación inmediata y mediata *por parte del objeto*.

Pero en la revelación entra, además del objeto revelado, la *persona* á quien se revela. Esta persona puede recibir la revelación divina de dos modos: primero, directamente de Dios, sin interposición alguna de otros *hombres*; segundo, no directamente de Dios, sino mediante otros *hombres* á quienes Dios la comunicó, ó quizá de otros hombres que, por generaciones sucesivas, la han ido recibiendo de aquéllos á quienes Dios primera y directamente la había comunicado. La primera se llama revelación *inmediata*, porque entre Dios que revela y la persona á quien revela no hay *hombre* de por *medio;* la segunda se llama *mediata*, por la razón contraria. Los ángeles, nuestro primer padre, los patriarcas y profetas, los apóstoles y evangelistas, los que tuvieron la dicha inefable de escuchar al Verbo Encarnado sobre la tierra, y aun toda alma á quien Dios *por sí mismo*, ó sin intervención de *hombre* alguno, se haya dignado revelar sus secretos, tuvieron revelación *inmediata*; los demás, *nosotros* que no hemos tenido revelación directa de Dios, sólo tenemos revelación *mediata*.

Como se ve, esta división de la revelación inmediata y mediata, es por parte de la *persona*, no por parte del *objeto*. En ella no se mira para nada á si el objeto ha sido revelado *en sí* ó *en otro*, sino á si *la persona* ha recibido la revelación inmediatamente de Dios, ó la ha recibido *mediante* otros *hombres*. De esta revelación inme-

diata ó mediata por parte de la *persona*, es de la que hablaremos en este artículo, siempre que, sin expresar lo contrario, empleemos las palabras de *inmediata* y *mediata*.

Corolario importantísimo. — *Nuestra* fe, pues, ó sea la fe divina que los fieles todos del mundo cristiano damos y debemos dar á las verdades del depósito revelado, es (quitado el caso único de revelación privada ó especial) fe de revelación MEDIATA. Este carácter de *mediata* jamás debe perderse de vista, pues es la clave ó razón formal de la necesidad ó existencia del magisterio eclesiástico y de la naturaleza y extensión de sus relaciones con nuestra fe. Si cada fiel recibiese la revelación inmediatamente de Dios como la recibieron los apóstoles, el magisterio eclesiástico sobraba [1].

---

(1) Quibusdam quidem credibilia revelantur *immediate* a Deo, sicut sunt revelata Apostolis et Prophetis; quibusdam autem proponuntur a Deo mitente *fidei prædicatores* (D. Thom., 2.ª 2æ., q. 6, a. 1.°). Cum quæ a Deo sunt, ordine quodam agantur, in manifestatione eorum quæ sunt fidei, ordinem quemdam oportuit observari, scilicet ut quidam *immediate* a Deo reciperent, alii vero ab *his*, et sic per ordinem usque ad ultimos (D. Thom., Contra Gentes, lib. III, cap. 154). Fides est duplex, scilicet secundum duplicem auditum et duplicem loquutionem; est enim fides ex auditu, ut dicitur Rom. X, 17. Est quædam loquutio exterior qua Deus nobis per prædicatores loquitur; quædam interior qua nobis loquitur per inspirationem internam. Ab utroque auditu fides in corde fidelium oritur. Per auditum interiorem in his qui *primo* fidem acceperunt et docuerunt, sicut in Apostolis et Prophetis. Per secundum vero auditum fides oritur in corde *aliorum fidelium* qui *per alios homines* cognitionem fidei accipiunt (De Veritate, q. X, art. 3.°). Nos cognitionem fidei habemus non per revelationem nobis factam, sed per hoc quod adhæremus revelationibus *aliis* factis (loc. cit.). Innititur enim fides *nostra* revelationi apostolis et Prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt (D. Thomas, *Sum. Theol.*, p. 1.ª, q. 1.ª, a. 8). El no haber ciertos teólogos parado suficiente atención en este carácter *mediato* de la revelación en que se funda *nuestra* fe (carácter que es precisamente la raíz de la necesidad del magisterio eclesiástico y, por lo tanto, de su naturaleza y extensión), ha sido la causa de que no hayan comprendido la gran teoría de Santo Tomás sobre las relaciones de la Iglesia con nuestra fe, y de que para fijar esas relaciones, hayan tomado como criterio la cuestión de si son ó no de fe divina las revelaciones *privadas*. La cuestión de las revelaciones privadas (ora merezcan, ora no merezcan fe divina, pues esto es accidental y depende de *otros* principios muy distintos), por el mero hecho de ser *inmediatas*, son completamente impertinentes para la cuestión de las relaciones de la Iglesia con *nuestra* fe al depósito revelado, que es fe de revelación *mediata*. La naturaleza de la fe que debemos dar al *depósito revelado*, depósito que es la *razón formal* de la autoridad doctrinal de la Iglesia, y no la naturaleza de la fe que debamos dar á las revelaciones privadas, que son de suyo extrañas á esa autoridad, es el norte que debe tomar todo verdadero teólogo para estudiar las relaciones de la Iglesia con *nuestra fe*. Causa por lo tanto verdadera sorpresa ver á un teólogo de la talla de Suárez plantear y orientar la cuestión en esta forma: «Utrum *privata* revelatio divina pertineat ad objectum formale fidei, et *consequenter* (!!) an *authoritas Ecclesiæ* pertineat ad hoc objectum formale, et quomodo in illam resolvatur fides.» (Suárez, *de fide*, disput. II, título de la sección décima). Ese *consequenter* lo explica todo; con él se cierra Suárez el paso para entender la teoría de Santo Tomás sobre las relaciones de

Objeto revelado y su proposición y explicación.—En la *fe* hay que distinguir dos elementos esencialmente distintos: primero, el *objeto* revelado; segundo, la *proposición* y *explicación* de ese objeto.

En la revelación *inmediata* ambos elementos son *divinos*. Dios es el que revela el objeto, Dios es también el que lo propone y explica.

En la revelación *mediata*, el segundo elemento, ó sea la *proposición* y *explicación* de la verdad revelada, la hacen *hombres* que, por mucha *santidad* y *ciencia* de que se les suponga dotados, son siempre *de suyo* falibles, á no ser que posean la *asistencia divina* para proponer y explicar todo y sólo lo *revelado por Dios*, sin mezcla ni mixtificación alguna *humana* [1].

Corolario primero.—Aunque en la fe, tanto por revelación inmediata como mediata, entren dos elementos, el objeto revelado y su proposición ó explicación, lo que realmente se cree y á lo cual se asiente es al *objeto* revelado, aunque no podría asentirse *sin* previa proposición y explicación. Lo *esencial*, pues, ó *formal* en el asentimiento de fe divina, es el *objeto revelado*; la proposición ó explicación son *condiciones sin las cuales* no habría fe.

Corolario segundo. — Siendo tan verdadera *fe divina* la fundada en revelación inmediata como la fundada en revelación mediata, si la segunda requiere algún elemento que no requiere la primera, este elemento le convendrá, no por ser *revelación*, sino por ser revelación *mediata*; no por ser *fe divina*, sino por ser *nuestra*.

---

la autoridad de la Iglesia con *nuestra* fe, que es de revelación *mediata*. Suárez, como Lugo y Ripalda, no parecen haber prestado suficiente atención á la diferencia radical entre fe y *nuestra* fe, y al carácter *mediato* de esta segunda, que es la clave del tratado *de Fide* del Angélico Doctor, como vamos á tratar de hacer ver en este artículo.

(1) Ad fidem duo concurrunt. Primo quidem, habitus intellectus quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem...; secundo requiritur ad fidem quod credibilia *proponantur* credenti (D. Thom., *Sum. Theol.*, p. 1., q. 111, a. 1, ad 1^{um}). Ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia *proponantur*...; aliud autem quod ad fidem requiritur est assensus credentis ad ea quæ *proponuntur* (2.^{a} 2æ, q. VI, a. 1.°). Y toda *proposición* hecha por hombres es *falible*, si no se hace con asistencia divina. Sicut esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab ente increato, ita omnis veritas est *defectibilis, nisi quatenus per Veritatem divinam rectificatur* (D. Thom., *de Veritate*, q. 14, a. 8). Excusado es advertir que siempre que hablemos de *proposición* de fe hecha por la *Iglesia*, se entiende por los órganos *auténticos* é *infalibles de la fe de la Iglesia*, cuales son las definiciones del Pontífice ó de los Concilios Ecuménicos (magisterio solemne) ó la enseñanza *Universal* de los Pastores (magisterio ordinario). La proposición, pues, hecha por órganos particulares, como el misionero, el Obispo particular, etc., no tiene más valor que el que les de su conformidad con la proposición de los órganos auténticos, que son la regla de nuestra fe.

Corolario tercero—Nuestra fe divina es de revelación mediata, y la revelación mediata exige *necesariamente* proposición y explicación *humanas*. No se puede, pues, argüir: si es fe *divina*, no puede entrar en ella nada *humano*; ni tampoco, si entra algo humano, ya no cabe fe divina (sino humana ó eclesiástica)... Pero sí puede y debe decirse: No es fe divina si la explicación humana que en ella entra es de tal naturaleza que puede alterar ó modificar el *objeto* divino, el *sentido revelado*. Pues el objeto es esencial á la fe, y el objeto de la fe es esencialmente divino: *nihil aliud quam veritas Prima*.

Planteo de la cuestión.—Hechos estos prenotandos, que para muchos lectores quizá no hacían falta, vamos á entrar en una cuestión importante y delicada; vamos á estudiar *el lugar orgánico que la autoridad infalible de la Iglesia ocupa en* NUESTRA FE; advirtiendo de una vez para siempre que por *nuestra* fe entendemos esa fe divina que, los que no hemos tenido ni tenemos revelación inmediata de Dios, damos á las verdades por Dios reveladas á los apóstoles, y por éstos confiadas á la Iglesia en el Sagrado depósito de la Escritura y Tradición divinas.

Las cuestiones que al teólogo se presentan son las siguientes: ¿Es la autoridad de la Iglesia elemento indispensable para *todo* acto de *nuestra* fe divina en el depósito revelado? ¿Cabe acto de fe divina en una verdad del depósito *antes de* ser definida por la Iglesia? ¿El acto de nuestra fe, es solamente *creo porque Dios lo ha revelado*, ó es necesariamente *creo porque Dios lo ha revelado y porque la Santa Madre Iglesia así lo enseña?* En una palabra; quitada una revelación ó intervención especial de Dios, ¿es la Iglesia el *único* medio que une nuestra fe divina con el depósito revelado, ó hay *otros medios* por los cuales la inteligencia humana puede ponerse en contacto de fe *divina* con el depósito revelado?

La Teoría de Vázquez-Suárez. — El por tantos conceptos ilustre teólogo Vázquez fué el primero que clara y abiertamente respondió negativamente á todas esas cuestiones ó aspecto de una misma cuestión. Para Vázquez la autoridad de la Iglesia, no es elemento indispensable para todo acto de nuestra fe divina, á no ser para los ignorantes, para los que no tienen teología ó ciencia suficiente para ver ó deducir con evidencia las profundidades latentes del depósito revelado. Pero para el sabio, para el teólogo, para el que, mediante sus conocimientos teológicos, exegéticos, históricos, críticos de la Biblia y Tradición puede por sí mismo deducir con evi-

dencia el sentido del depósito revelado, la autoridad de la Iglesia no es indispensable.

La *demostración teológica* ó *razón individual*, es en esos casos para el teólogo lo que la autoridad de la Iglesia es para el común de los fieles. Ni se objete que lo conocido por *ciencia* ó por *raciocinio* no puede merecer más asenso que el científico ó teológico; pues el teólogo que por raciocinio evidente deduce algo de *lo revelado*, tiene á mano *dos asensos:* uno *teológico*, fundado en el *raciocinio*, que es el medio por que lo deduce, y otro de *fe divina*, fundado en la *revelación divina*, que es el punto de partida de donde lo deduce. Y esos dos actos son posibles y están á disposición del teólogo, y para nada requieren la autoridad de la Iglesia. Esta es, expuesta al desnudo, la famosa teoría de Vázquez, teoría á la que tiene que venir á parar todo el que haga *formalmente* de fe las *conclusiones* teológicas ó de *virtualidad* revelada.

Suárez, en su afán de explicar ó atenuar una teoría de Molina, vino á caer en la teoría opuesta de Vázquez, admitiendo que es formalmente de fe la *virtualidad inclusiva* (que él llama *formal-confuso*) de lo revelado, y dando como posibles para el teólogo los dos famosos asensos, uno de ellos de fe divina, sin intervención alguna de la autoridad de la Iglesia. Á Suárez siguieron en esta materia Lugo y Ripalda; y como la mayoría de los textos de Teología modernos están más ó menos influenciados por esos grandes teólogos, no es raro encontrar en ellos, y como moneda corriente, las siguientes afirmaciones: La autoridad ó definición de la Iglesia no es indispensable para el acto de *nuestra* fe; pues nuestra fe es la misma que la de los Angeles, Patriarcas y Profetas, y éstos no necesitaron proposición ni explicación de la Iglesia para creer. El acto, pues, de nuestra fe no lleva necesariamente el creo..., *porque la Iglesia así lo enseña*, aunque la autoridad de la Iglesia sea de ordinario ó *ad melius esse* necesaria, sobre todo para los simples fieles que no saben elevarse sin la Iglesia al motivo *puro* de la autoridad divina. El teólogo que mediante su razón individual (demostración teológica) descubre con evidencia una verdad, ó virtualidad, ó sentido latente del depósito, puede y debe darle asentimiento de fe *divina* (además y distinto del teológico) sin definición alguna de la Iglesia. Para eso sirven los *dos asensos* [1].

---

(1) Demostratio theologica perinde se habet *ipsi* theologo demonstranti, sicut Concilium cum de fide aliquid esse declarat, se habet *toti* Ecclesiæ. Solum est differentia

La teoría de Santo Tomás.—Todo esto que es bastante corriente

---

quod Concilium id quod deffinit, *omnibus* proponit credendum, ita ut *omnes* credere teneantur; ratio vero theologica *illis* solum proponit *quibus* est evidens consequentia ex articulis fidei (*Vázquez*, in Summam D. Thomæ, p. I, art. 2.°, dis. V, cap. 3.°, n.° 8). Nihilominus tamen quoad nos proposita est Ecclesia ut ab Spiritu Sancto regitur, tamquam proxima et sufficiens regula credendi, quia non possunt *fideles omnes* doctrinam fidei *per se* expendere aut *semper* resolutionem fidei facere in auctoritatem divinam expresse cogitatam quæ *nimis excellens et spiritualis* est; Ecclesia autem est *sensibilis* regula quam *facilius* audiunt (*Suárez*, de Fide, disp. III, sect. X, n.° 10). Ultimo oportet advertere *duobus* modis posse nos uti discursu ad assentiendum propositioni illatæ; uno modo tanquam ratione formali assentiendi, et propria ac per se causa ipsius assensus conclusionis illatæ: alio modo tamquam *proponente* et *explicante* (aquí está la razón teológica, como dice Vázquez, sustituyendo al Concilio) quid contineatur et quomodo, sub divina revelatione, ut postea illi tantum in assentiendo nitamur, tamquam rationi formali et causæ per se: isti enim duo modi *possibiles sunt*, ut per se constat, et pendent *ex voluntate* hominis, et ita illos *recte* distinxit *Vázquez*, et alii non contradicunt (*Suarez*, loc. cit., disp. III, sect. XI, n.° 5). Licet ea propositio Ecclesiæ *necessaria non sit*, eam tamem fidelibus, qui auctoritatem infallibilem Ecclesiæ noverunt, sufficientem et *aptiorem* esse ad assensum fidei. (*Ripalda*, de Fide, disp. VI, sect. IV, n.° 3.°) Earum veritatum quas Ecclesia deffinit, alias esse *evidenti consecutione* contentas in rebus per fidem creditis... Eas igitur veritates... etiam antequam ab Ecclesia definiantur, possunt plerique fidelium, *scilicet sapientiores theologi seorsim ab Ecclesiæ auctoritate credere per fidem divinam* quod evidenter videant per *discursus theologicos* in aliis per fidem creditis conteneri (*Ripalda*, loc. cit., n.° 32).

Pero Ripalda fué al menos franco y lógico, como de costumbre, en sacar las consecuencias de esa doctrina. «Objicies primo: Si non requiritur per se propositio Ecclesiæ ad credendum, posse hæreticum, qui negat unum articulum, adhuc per fidem alios credere; quia potest adhuc, seclusa Ecclesiæ auctoritate, habere alia motiva quæ sufficienter reddant illos credibiles. Secundo, illum qui ignorat auctoritatem Ecclesiæ, vel aliquid proponi ab Ecclesia, posse deperdere fidem sine hæresi, disentiendo alicui articulo sibi ex aliis sufficienter proposito. *Utramque sequelam admitto* (loc. cit., n.° 35). Fieri aliquando potest ut licet veritas, de cujus *theologica demonstratione* quæritur, *nondum* sit *sufficienter proposita* in catholica fide, illis tamen qui *argumentorum vim* perspicere valent, ex diligenti examine sive Scripturæ sive traditionis certo constet eam veritatem contineri in revelato verbo Dei. Hoc posito, *argumenta* quæ *demonstrant* veritatem contentam in revelatione, pro *illis sufficiens* sunt *aplicatio* et *propositio revelationis* ad assenssum fidei *divinæ* eliciendum (*Franzelin*, De Deo Uno, Polegomenon). Id quod in conclusione enuntiatur, jam implicite continetur dictum in præmissis, vel in utraque conjuncta vel in una tantum, ita ut altera solum assumatur ad manifestandum conclusionis comprehensionem in illa priori. Unde cum constat utramque premissam esse veritatem revelatam, vel cum una præmissa revelata implicite jam continet id quod in conclusione enuntiatur, et altera, licet non revelata evidenter manifestat hanc comprehensionem conclusionis in præmissa revelata; sine dubio revelata est veritas quæ in tali conclusione enuntiatur... Hoc posito, veritas *consequentis* ex *præmissis* revelatis considerari potest *dupliciter:* vel formaliter ut a Deo revelata; tum vero propositioni respondet *assensus fidei* propter auctoritatem Dei revelantis; vel potest considerari formaliter ut veritas intellecta ex veritate præmissarum et ex legitima consequentia ac deductione; tunc propositioni respondet assensus *theologicus* (*Franzelin* loc. cit). Inútil aducir más autores, pues esta es ya doctrina corriente en los manuales teológicos de hoy día, y su influencia se siente aún en bastantes manuales tomistas.

Como se ve, en esta teoría de Vázquez-Suárez, hoy ya corriente, la *explicación* del

en los manuales de Teología modernos después de Suárez, es, á nuestro juicio, una desviación de la verdadera teoría de Santo Tomás, y un desconocimiento del puesto sublime y necesario que la autoridad de la Iglesia ocupa en nuestra fe.

Para Santo Tomás y para todos sus fieles comentaristas, la autoridad ó definición de la Iglesia es indispensable para *todo* acto de *nuestra* fe divina en verdad alguna del depósito revelado. El acto de *nuestra* fe divina no es solamente «creo porque Dios lo ha revelado», sino que es *necesariamente* «creo *porque* Dios lo ha revelado y *porque* la Santa Madre Iglesia así lo enseña»; siendo el primer *porqué* esencial á nuestra fe divina, no por ser nuestra, sino por ser *divina;* y siendo el segundo *porqué necesario* (y sólo sustituible por especial revelación ó intervención divina), no por ser fe divina, sino por ser *nuestra*. En una palabra; aunque la *ciencia* (teología, filosofía, exégesis, crítica, historia...) tenga *muchos* medios de llegar al conocimiento *científico, humano, adquirido* de la verdad del depósito, y hacer respecto á ella actos de *ciencia* ó de fe *humana*, sin intervención alguna de la Iglesia, nuestra *fe divina* no tiene más que un solo medio, y éste es la *autoridad de la Iglesia*; ó sea, la humanidad no dispone de más medio que la autoridad de la Iglesia para llegar á la verdad revelada por el asentimiento de *fe divina*.

Como para muchos serán quizá nuevas y aun atrevidas estas afirmaciones, tratemos ante todo de exponer la doctrina literal del Santo Doctor, acudiendo al acabado é inmortal tratado *de Fide* de la *Suma Teológica*.

El objeto formal de la fe.—Comienza el Santo Doctor su cuestión primera y su primer artículo por el *objeto* de la fe. Santo Tomás jamás se anda por las ramas: desde su primer artículo se coloca

---

depósito revelado hecha por la *razón* humana es de *fe divina* y merece asentimiento de fe divina, no precisamente en cuanto explicación del revelado *hecha por la razón*, sino en cuanto *explicación* que es *del revelado*, aunque sólo esté hecha por la *falible* razón. En la *proposición*, pues, y *explicación* del revelado, la *razón* es para el *sabio* lo que la *Iglesia* para el ignorante ó para el común de los fieles. La autoridad de la Iglesia en la *conservación* y *exposición* del depósito, de que habla el Concilio Vaticano, resulta necesaria para *nosotros;* pero en esta teoría se entiende por *nosotros* no á *todos* los que recibimos *mediatamente* la revelación *(mediación* que sólo pueda salvarse por la definición infalible de la Iglesia ó por una nueva revelación ó intervención extraordinaria de Dios), sino que se entiende por *nosotros* á aquéllos solamente que no son suficientemente teólogos ó exégetas para salvar por su *propia razón* esa mediación ó distancia; para *proponerse* y *explicarse* ellos á sí mismos el sentido del depósito revelado.

siempre en el punto central, fundamental, formal, *esencial* de la cuestión: en el *objeto*. Y como la esencia de una cosa es inmutable y debe hallarse íntegra é invariable donde quiera que la cosa se halle, el objeto de la fe divina es definido en ese primer artículo *en sí mismo, formalmente*, sin relación alguna á ángeles ni á hombres: es definido con la frase lacónica y lapidaria de NIHIL ALIUD QUAM VERITAS PRIMA.

El objeto, lo formal, lo esencial de la fe, según Santo Tomás, no puede ser nada *creado*, ni tener la más mínima mezcla de *criatura*; nada de ángeles ni de hombres, de Patriarcas ni de Profetas, de Apóstoles ni de Iglesia. Todo eso está fuera del *objeto formal* de la fe, fuera del objeto de la fe divina *en sí*, del objeto de la fe divina en cuanto *divina*. *Dios*, y solo Dios, es su *autor*, su *objeto*, su *fin* y su *regla*. En la fe divina, pues, concebida desde ese punto formal, no entra para nada el «creo..., porque la Iglesia ó la Biblia ó la Tradición así lo enseñan», sino sola y exclusivamente «*creo porque Dios lo ha revelado*». *Nihil aliud quam Veritas Prima* [1].

Las cosas EN SÍ *y las cosas* NUESTRAS *ó* EN NOSOTROS. — Pero los *objetos* mismos *formales*, aunque no admitan *variaciones* ni *cambios*, pueden admitir *condiciones* no esenciales al *objeto en sí*, pero sí absolutamente necesarias para el objeto *en nosotros*.

Así, por ejemplo, el objeto formal de la inteligencia *en sí* ó de la inteligencia en cuanto inteligencia, es *el ser*; el objeto formal de *nuestra* inteligencia es también *el ser*, pero con una condición ó adición esenciales *para nosotros*, es *el ser abstraído de las condiciones sensibles*. Sin esa abstracción, *nuestra* inteligencia jamás podría ponerse en contacto con su objeto: con *el ser*.

El objeto formal de la *ciencia en sí* ó en cuanto ciencia, es el conocimiento cierto de una verdad *por medio* de otra ó de una verdad *en* otra: el objeto de *nuestra* ciencia es eso mismo, pero con una condición esencial para nosotros: es el conocer una verdad

---

(1) «Sic igitur, in fide si consideremus *formalem rationem objecti, nihil est aliud quam Veritas Prima*. Non enim fides de qua loquimur assentit alicui, *nisi quia est a Deo revelatum*. Unde *ipsi Veritati divinæ* fides innititur tamquam *medio*.» (D. Thom. 2.ª 2.æ, q. I, art. 1). Unde neque hominis neque angeli testimonio arsentire infallibiliter in veritatem duceret nisi in quantum in eis *testimonium Dei loquentis* consideratur. (De Veritate, q. XIV, a. 8). Quando homo sive per rationem naturalem, sive per testimonia legis et Prophetarum, sive per prædicationem Apostolorum vel aliorum manuductus credit, tunc potest dicere quod propter nullum illorum credit, nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter prædicationem Apostolorum, sed *propter ipsam Veritatem tantum*. (In Joann, cap. IV.)

por otra, pero *mediante raciocinio* ó *sucesión*. Sin eso, no cabe ciencia *nuestra*.

Los principios *específicos* ó *formales* de la teología *en sí* son las verdades sobrenaturales divinas; los principios de nuestra teología son esas mismas verdades, pero *creídas* con fe divina, ó sea, obscuramente vistas. Sin esa condición de *creídos* ú obscuramente vistos, *nuestra* teología jamás entraría en contacto con su objeto: las verdades divino-sobrenaturales [1].

Pues bien: el objeto formal de la fe divina *en sí* es, como hemos visto, el *nihil aliud quam Veritas Prima*. ¿Cuál será el objeto formal de *nuestra* fe divina, de esa fe divina que damos, no á revelación que hayamos recibido nosotros inmediatamente de Dios, sino mediatamente por conducto de los Apóstoles? ¿Recibe el objeto *formal* de la fe alguna condición ó adición indispensable al ser considerado no en sí mismo sino *en nosotros*; al ser objeto formal no de la fe divina en sí, sino de *nuestra* fe divina?

El objeto formal de nuestra fe. — Pasemos á la cuestión donde Santo Tomás trata de la fe en relación con los diversos sujetos en que puede hallarse, *De habentibus fidem*, de los sujetos diversos de la fe, que es la cuestión quinta.

Pasemos por alto los artículos 1.° y 2.° en que se ocupa de la fe con relación á los *ángeles* y á los *demonios*, y detengámonos en el 3.° en que trata de la fe con relación á *nosotros:* de *nuestra* fe. Pregunta el Santo Doctor si en el hereje que niega un sólo artículo permanece ó se pierde la fe divina con respecto á los demás. Para ello necesita el Santo fijar *todos* los elementos que *necesariamente* entran en el objeto formal de *nuestra* fe. Si negando un sólo artículo, permanecen, sin embargo, *todos* los elementos indispensables de nuestra fe, la fe permanece. Si, al contrario, el hombre que niega un artículo, destruye con ello algún elemento *indispensable* de nuestra fe, la fe se destruye. ¿Cuáles son, pues, los elementos *indispensables* del objeto formal de nuestra fe divina? Oigamos al Santo Doctor:

---

(1) Como ya advertimos en otra ocasión, estas distinciones de el conocimiento *en sí* y *nuestro* conocimiento, la teología *en sí* y *nuestra* teología, la fe divina *en sí* y *nuestra* fe divina, son fundamentales y elementales á la vez para todo el que trate de penetrar en la doctrina de Santo Tomás y no errar en estas cuestiones. Por eso el gran comentarista de la *Suma Teológica* las recuerda desde la primera cuestión, desde el segundo artículo, en que Santo Tomás comienza á tratar del *objeto* de la teología, y por lo tanto, de su *esencia* y de su distinción esencial de la fe. «Tu, autem, *novitie*, cum disputas, cave ne *fallaris*, pro eodem accipiens theologiam *secundum se*, et theologiam *nostram* secundum se: hæc enim *valde differunt* (*Cajetanus*, in I partem, q. I, art. 2.°)

Objectum formale fidei divinæ est Veritas Prima SECUNDUM QUOD MANIFESTATUR *in Scripturis Sanctis et* DOCTRINA ECCLESIÆ *quæ procedit ex Veritate Prima* (2.ª 2æ, q. V, a. 3). El objeto formal de la fe con relación á nosotros ya no es el *Veritas Prima* á secas, sino el Veritas Prima con una condición *sine qua non*, con una condición integrante: *la autoridad de la Iglesia*. Veritas Prima secundum quod manifestatur... in doctrina Ecclesiæ. No la Verdad primera solamente, ni aun la Verdad Primera contenida en la Escritura y tradicción, sino la Verdad Primera contenida en la Escritura y Tradición, pero *según la entienda é interprete la Iglesia.*

¿Qué se sigue de aquí para Santo Tomás? Pues que como en desapareciendo algo del *objeto formal*, que es lo que da la *esencia* ó *especie*, desaparece el hábito, el que trate de adherirse á la Verdad Primera de la Escritura y Tradición por otro conducto que el de la *Autoridad de la Iglesia*, no tiene verdadera *fe divina*, sino *otra* fe suya, creada, *humana:* fe científica ó adquirida. «Species cujuslibet habitus dependet ex ratione formali objecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Unde quicumque non inhæret, sicut infallibili et divinæ regulæ, *doctrinæ Ecclesiæ*, quæ procedit ex veritate Prima in Scripturis Sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea quæ sunt fidei, *alio modo* tenet quam perfidem. (Ibid.)

¿Pero no tiene el hombre *otros* medios, fuera del de la Iglesia, para conocer la verdad del depósito revelado y darle asentimiento de fe divina? Medios científicos, humanos, que conduzcan á actos de ciencia humana ó de fe adquirida sobre el depósito revelado, tiene el hombre muchos, dice el Santo Doctor; pero al asentimiento de *fe divina* no puede ir el hombre sino por *un sólo medio*: la autoridad de la Iglesia. Sin ese medio, el acto de nuestra fe divina es totalmente imposible. *In diversis conclusionibus unius scientiæ sunt diversa media, per quæ probantur, quorum unum potest cognosci sine alio... sed* OMNIBUS *articulis fidei inhæret fides propter* UNUM *medium, scilicet propter veritatem Primam propositam nobis in Scripturis* SECUNDUM DOCTRINAM ECCLESIÆ *intelligentis sane; et ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret* (ibid, ad 2^{um}.)

El Cardenal Cayetano.—Aunque el pensamiento de Santo Tomás aparezca bien claro para quien con detención y sin prejuicios[1] lea

(1) El insigne *Porrecta*, cuyos comentarios van siempre al lado de los de Cayetano, llama á la doctrina de este artículo del santo *digna de grabarse con caracteres de oro*

las dos cuestiones citadas, bueno será aducir la interpretación de sus más autorizados comentaristas, comenzando por el Comentarista Príncipe. El que desee formarse verdadera idea del análisis y economía de la fe divina, y del primado que la autoridad infalible de la Iglesia ó del Espíritu Santo que la asiste ocupa en *nuestra* fe, lea el comentario entero de Cayetano á los dos artículos ya citados de Santo Tomás. Nosotros tendremos que contentarnos con extractarlos.

Comentando el art. 1.° de la cuestión primera de Fide, en que Santo Tomás define el objeto formal de la fe *en sí* por la frase de *Nihil aliud quam Veritas Prima*, dice así:

«Tertio ocurrit dubium, quomodo *sola* Veritas Prima ponitur objectum *formale* fidei, dum dicitur quod *Nihil aliud est quam Veritas Prima*. Et dubitatur simpliciter et ad hominem. Simpliciter quidem, quia fides innititur, tamquam infallibili regulæ, Ecclesiæ sensui et doctrinæ; alioquin hæretici, qui *soli* primæ Veritati innituntur, non recipientes ecclesiæ sensum, essent fideles. Et Augustinus dicit: *Evangelis non crederem, nisi me auctoritas Ecclesiæ admoneret.* Constat autem Ecclesiæ sensum et auctoritatem esse *aliud* à Veritate Prima, cum sit aliquid *creatum:* ergo *non sola* Veritas Prima est *objectum* fidei.

«Ad tertium dubium dicitur quod *in quantum* fides potest dependere a causa *creata, intantum* potest habere aliquam regulam *creatam.* Constat autem quod cum ad fidem concurrant *duo*, ut infra patet, scilicet assensus et propositio atque explicatio credendorum, fides ex parte *assensus* à *solo* Deo dependet, ut agente, objecto, fine et regula. Ex parte autem *propositionis* credendorum potest dependere ab angelis et *hominibus, mediantibus quibus* Deus proponit hæc vel illa credenda. Ex *hac* enim parte, *fidex ex anditu est verbi Dei*, ut dicitur ad Rom. 10. Et propterea quoad *proponendum* et *explicandum* credenda, ne *possit* accidere error, providit Spiritus Sanctus de *infallibili regula creata, sensu* scilicet *et doctrina Ecclesiæ;* ita quod auctoritas ecclesiæ est infallibilis *regula proponendi* et *explicandi* ea quæ sunt fide tenenda. Unde *duabus* concurrentibus ad fidem infallibilibus regulis, scilicet revelatione divina et *auctoritate Ecclesiæ*, inter eas tanta est differentia quod revelatio divina est *ratio formalis objecti* fidei; auctoritas autem Ecclesiæ est *ministra objecti* fidei; quoniam fidei actus conjungitur objecto materiali, id est creditis, per hoc medium *quia Deus dixit*

---

para instrucción de católicos y herejes. «Hæc sint dicta pro catholicis tamquam *vera memorabilia aurea perpetua* et contra hæreticos.» (In loc. cit., D. Thomæ). El Cardenal Toledo la califica de *hermosísima.* Ratio Sti. Thomæ est *pulcherrima.* Fidei ratio non est absolute Veritas Prima, *sed contracta cum hac conditione* quod per *Ecclesiam* manifestetur. Ablata autem *hac conditione necesaria objecti* in habitu, totus aufertur habitus (*Toledo.* Commentarium in loc. cit.). En cambio Suárez, preocupado con la naturaleza de las revelaciones privadas, cree que este art. 3.° de la cuestión quinta está en contradicción con el art. 1.° de la cuestión primera, y cita la doctrina de cada uno de estos dos artículos como favorables á dos teorías opuestas sobre el objeto formal de la fe, sin advertir que uno de los artículos trata del objeto formal de la fe *en sí* y el otro del objeto formal de *nuestra* fe. (*Suárez*, loc. cit., números 1 y 2.)

seu revelavit. Et ipse habitus fidei inclinat mentem ad assentiendum propositis, propterea *quia Deus sic revelavit*. Sed quod *hæc vel illa*, in *hoc vel illo sensu* sint revelata, *quia ecclesiæ sic tradit*, credimus. Et rursus revelatio divina est infallibilis regula *per se* conveniens fidei; sensus autem Ecclesiæ *per accidens* convenit fidei, *id est, ex parte nostri*, quibus hæc proponuntur. In angelis namque quibus Deus *per seipsum revelavit* et *explicavit* mysterium Trinitatis, non erat opus hac regula. Et similiter in primis Patribus quibus revelata sunt mysteria fidei, non erat opus hac regula, *eadem ratione, quia* scilicet Deus per *seipsum revelavit* hæc, et *intellectum eorum* eis tradidit, illustrando mentem, ut inferius in tractatu de Prophetia patet.»

Hasta aquí el Cardenal Cayetano comentando el art. 1.° de la Cuestión Primera, en que Santo Tomás, hablando del objeto formal de la fe *en sí*, la define *Nihil aliud quam Veritas Prima*. Al comentar luego el art. 3.° de la Cuestión quinta, en que Santo Tomás, definiendo el objeto formal de *nuestra* fe, parece como si *corrigiese* aquello de *Nihil aliud quam Veritas Prima*, cuando no hace sino introducir una *adición* ó *condición* que no es del objeto formal de la fe *en sí*, sino del objeto formal de *nuestra* fe, dice así Cayetano:

«In articulo tertio ejusdem quintæ quæstionis duo magna occurrunt dubia. Unum est, quomodo intelligitur quod *doctrina Ecclesiæ* sit infallibilis regula ita ut, recedens ab *ipsa* recedat a *ratione formali* objecti fidei. Sed quia hoc declaratum est in quæstione prima, articulo primo, non est opus replicatione, sed *additione*. Est siquidem Ecclesia regula in *proponendo et explicando* credenda, divinam Veritatem revelatricem *modificans quoad hoc*, saltem *nobis*. Et propterea recedens a *conditione modificante rationem formalem*, scilicet veritatem divinam revelatricem, recedit *a ratione formali* objecti fidei. Et sic *non solum* recedit á ratione formali objecti fidei recedens à regula Ecclesiæ *propterea quia* recedit ab uno articulo revelato, ut superius diximus; *sed etiam quia* recedit a *conditione seu modo rationis formalis* objeti fidei *respectu nostri*. Et hoc plano sensui literæ respondet. Nam ponit Veritatem primam *in Scripturis et doctrina Ecclesiæ* rationem *formalem* fidei; Veritatem primam quidem ut *ipsam rationem* credendi; manifestationem autem Scripturæ et Ecclesiæ ut *conditionem qua* Veritas Prima *proponit* et *explicat seipsam* et alia credenda. *Hujusmodi autem conditionis*, licet respectu *fidei simpliciter* non sint de integritate formalis objecti fidei (ut patet de fide primi hominis, si in æternum fuisset solus, et de fide angelorum in sua via), sunt tamen DE INTEGRITATE OBJECTI FORMALIS FIDEI NOSTRÆ.» *(Cajetanus*, in 2^am 2^æ, q. I, art. 1.°, et q. V. art. 3.°.)

Domingo Báñez. «Tertia conclusio: *Testimonium Ecclesiæ*, quatenus a Spiritu Sancto regitur et quatenus est unus ex articulis fidei credere Sanctam Ecclesiam et Catholicam, est illud in quod *tamdem resolvitur* fides *nostra* quantum ad *distinctionem* et *explicationem* credendorum. Pro cujus intelligentia *adverte* quod conclusio intelligitur de fide *nostra* qui *non* accepimus *immediate* à Deo revelationem cum distinctione credendorum *(Báñez*, in 2^am 2^æ, q. I, art. 1, dubit. 4.ª). Fatemur enim libenter quod testimonium Ecclesiæ *determinat potentialitatem* luminis fidei quantum ad *proponendas* et *distinquendas* res illas quæ ad

fidem pertinent (loc. cit., ad 4^um^ argumentum). Secundo, respondetur in *scientiis* acquisitis esse *multa media* materialia quæ variantur secundum quidditatis et esentiæ rerum varietatem ad inferendas distintas conclusiones. Sed tamen *in fide* non sunt multa media, *nec formalia nec materialia*, ad assentiendum revelatis à Deo: sed *omnia* immediate credentur ex divina revelatione *per ministerium Ecclesiæ manifestata*» (loc. cit., q. V, art. 3.°, ad1^um^ argumentum).

Juan de Santo Tomás. —«Hæreticus non accipit divinum testimonium ut procedid à Deo, sed ut *sibi* videtur, et ideo non innititur testimonio divino, sed fertur in rem testificatam ex *proprio juditio*, quo sibi persuadeat rem illam esse dictam à Deo, non per *medium* illum *quo* Deus dicit, *scilicet per Ecclesiam;* unde credit *fallibiliter*, quia *dependenter à proprio juditio*, per quod vult *discernere* testificationem divinam, et hoc juditium *fallibile* est; unde si sibi bene videbitur, mutabit illud et non credet; quare non respicit hæreticus testimonium divinum prout a Deo, et eo modo quo est a Deo, sed ut subjectum *proprio juditio* fallib li; et ideo *talis fides* hæretici non est infussa à Deo, sed *acquisita* ab ipso, sicut alia fides *humana*. (*Juan de Santo Tomás*, de Fide, disp. I, art. 1 °, número 27). Recomendamos al lector medite bien el anterior párrafo, sustituyendo la palabra *hæreticus* por la de *theologus*, si desea comprender bien qué clase de *fe* es esa que, según la teoría de *los dos asensos*, debe darse al *virtual inclusivo* (ó *formal-confuso* de Suárez) antes de la definición de la Iglesia. Pero continuemos citando á Juan de Santo Tomás.

«Quod si *instes:* ergo fides non habet pro *ratione formali* testimonium Dei, sed propositionem Ecclesiæ: sequela probatur, quia iste non est hæreticus, quia negat testimonium Dei, sed quia non recipit propositionem Ecclesiæ... *Respondetur* hæreticum negare verum Dei testimonium et destruere illud, negando *propositionem Ecclesiæ cui alligatum est* verum Dei testimonium, non tamquam rationi formali, sed tamquam *conditioni applicanti et organo* divini testimonii; nec ad destruendam aliquam forman requiritur opponi illi directe, sed sufficit destruere *conditiones requisitas sine quibus* talis res non subsistet; sicut qui tolleret obscuritatem à fide, fidem destruaret, licet obscuritas sit conditio; et qui destruit dispositiones requisitas ut anima sit in corpore, occidit hominem (loc. cit., números 28 y 29).

Fides non fertur in propositionem rerum, ut fit ab isto vel illo proponente in particulari qui est inferior minister, et *potest* fallere vel falli, nec habet assistentiam Spiritus Sancti infallibilem; sed directe fertur in propositionem *Ecclesiæ* Catholicæ, ut descendit à Pontifice, qui errare *non potest;* et ita si hoc quod iste minister proponit est falsum, non periclitatur fides, quia non elicit assensum circa rem propositam absolute, et ut est ab isto ministro, sed *ut est propositum ab Ecclesiæ;* et hoc virtualiter includitur *in omni actu credendi;* et ita si talis res non est *deffinita, non creditur* ab eo. Si vero aliquis feratur in rem illam absolute, et *non supponendo illam conditionem quod est deffinita vere ab Ecclesia Catholica, non credit fide infusa sed aquisita* (loc. cit., disput. II, art. 4.°, solvuntur argumenta, n.° 3.°).

Objectum materiale fidei, seu res credendæ et attingendæ per talem revelationem, ut sit materia fidei, *duas* conditione, requirit, quas D. Thomas hic explicat: *Prima* quod talis ret sit non apparens... *Altera* conditio requisita ad materiam fidei, quæ ad nostrum pertinet institutum, est *quod sit proposita ab Ecclesia* Catholica, et ab ejus Capite in quo est infallibilis regula fidei vel

eorum quæ ad fidem spectant, et de hoc agimus hic. Quod ut intelligas *adverte* quod ista *conditio* et ista regula visibilis non requiritur cumque quomodo in fide, sed *in ordine ad nos, quia Deus non loquitur nobis immediate*, nec per seipsum immediate *proponit* res revelatas sed *mediantibus hominibus*... Si autem Deus etiam nobis *immediate* proponeret ea quæ credenda sunt, non est dubium quod nulla indigeremus regula visibili proponente, sed certificaremus immediate ab ipso Spiritu Dei de materia proposita ad credendum, sicut Apostoli et Prophetæ edocti sunt, qui non ab Ecclesia acceperunt, sed ipsi potius tradiderunt Ecclesiæ res fidei (loc. cit., disp. VII, De Auctoritate Summi Pontificis, Proœmium).

El Cardenal Gotti.—Para no cansar con citas de otros grandes comentaristas del Santo (1), terminaremos con estos breves textos del Cardenal Gotti. Ha-

---

(1) *Nequit* fidelis assentire Deo sua mysteria revelanti nisi *per Ecclesiam* ei *proponatur* et *innotescat* divina revelatio *(Gonet*, de Fide, Disput. I. núm. 53). Ratio *formalis* fidei est divina revelatio *ut notificata per doctrinam Ecclesiæ* omnino infallibilem, ita ut talis doctrina et persuassio de ipsius infallibilitate sit *conditio omnino necessaria quoad nos* ut divina revelatio moveat intellectum nostrum ad assentiendum veritatibus à Deo revelatis *(Gonet*, loc. cit., disput. VIII, núm. 30). Quocirca divina auctoritas est ratio *formalis* credendi: *ecclesiastica* vero est *conditio sine qua* minime crederemus: sicut bonitas proposita motivum est voluntatem ad se pelliciens ac prolectans; *propositio* vero *bonitatis* ab *intellectu* ex hibita conditio est sine qua bonitas ostensa voluntatem minime irretiret *(Contenson*, theologia mentis et cordis, de Fide, lib. VIII, dissert. 2.ª, cap. I). Secunda conditio objecti fidei est: formalis, vel virtualis revelatio *ab Ecclesia declarata*. Objectum fidei debet esse non tamtum virtualiter, sed formaliter revelatum *vel saltem ab Ecclesia expresse declaratum*... et tunc propositio *incipit* ad objectum fidei nostræ pertinere, non ideo precise quia est virtualiter revelata; sed quia cum sit virtualiter revelata, formaliter est ab Ecclesia declarata et ex articulo edicta *(Contenson*, loc. cit.).

En fin, los mismos *Salmaticenses* que en esta materia del *virtual* revelado ó conclusión teológica emplearon, como dijimos en otra parte, la nomenclatura de Suárez, y aun llegaron á admitir la doctrina de los *dos asensos*, aunque solamente para las conclusiones deducidas de dos premisas de fe, permanecieron, sin embargo, fieles y profundos expositores de la doctrina de Santo Tomás en la cuestión de las relaciones de la autoridad de la Iglesia con *nuestra* fe. «Pro quo nota motivum formale credendi per fidem theologicam non esse testimonium Dei signate sumptum, sed *ut applicatum* ad articulum quem tali fide credimus... Unde ut assensus fidei certus et firmus evadat, ac subinde possit a fide theologica elici, opus est quod Dei testimonium *certo et infallibiliter applicetur:* aliter enim nutabit *ex hac parte* prædictus assensus. Porro quod hæc *applicatio* sit certa et infallibilis, *dupliciter* contingere potest: *uno modo*, per hoc quod homo evidenter cognoscat divinam revelationem seu *Deum sibi loqui*, ut contingebat prophetis et his qui notitiam mysteriorum fidei *immediate à Deo* acceperunt. *Altero modo*, quatenus prædicta revelatio asseritur et applicatur *per regulam infallibilem* ad hoc à Deo constitutam quæ est *Ecclesia*. Unde *motivum formale* fidei theologicæ *respectu nostri* est testimonium Dei *propositum* et *applicatum per Ecclesiam;* ita ut prædictum testimonium sit ratio formalis credendi; propositio vero seu applicatio per Ecclesiam facta, sit *conditio necessaria* ut prædictum testimonium *infallibiliter applicetur*... Nam cum fides theologica sit virtus intellectualis dicit *infallibilem* ordinem ad verum et nequit elicere assensum falsum: sed in hæretico nequit importare hujusmodi ordinem: quia ut fides dicat *infallibilem* ordinem ad verum, non sufficit quod motivum assensus sit *in se* infallibile, sed requiritur quod *infallibiliter applicetur ad objectum* assensus; parum quippe refert quod motivum sit *in se* infallibile, si nullam aut solam contingentem

blando del doble asenso, teológico y de fe, dice así: «Non datur duplex assensus circa *conclusionem*, unus circa eam *secundum se*, alius circa eam *ut illatam;* quia conclusio sive consideretur secumdum se, sive ut illata, *semper* pertinet ad eumdem habitum, nempe *scientiam (Theologia* Scholastica dogmatica, volumen I, tract. I, q. I, dub. 3.°, n.° 14).» Y sobre la necesidad de la definición de la Iglesia para todo acto de nuestra fe divina, termina así: «Hæc et alia similia facile inferre potest theologiæ candidatus, *habens semper præ oculis nihil* esse posse immediate de fide, quod non fuerit ab Ecclesia universali *propositum* ut revelatum in verbo Dei» (ibid, dub. IV, n.° 20).

Resumen.—En una palabra: para Santo Tomás, siendo la fe *divina*, en ella no puede entrar nada *puramente humano*, sino que todos sus elementos tienen que ser *divinos*, y lo que haya de humano tiene por necesidad que entrar en cuanto dirigido por *Dios* ó como mero *instrumento* de lo divino. Ahora bien; teniendo la fe *dos* elementos, *objeto* y su *proposición* ó *explicación*, ambos elementos deben ser *divinos*. En la revelación *inmediata* ambos elementos son *de suyo* divinos; la verdad revelada, como su proposición y explicación, las hace Dios; para los que recibieron, pues, revelación inmediata no hace falta Iglesia. Pero como en la revelación *mediata*, aunque la verdad revelada sea de Dios, su proposición y explicación viene de *hombres*, de un elemento *humano*, hace falta (para que quepa fe *divina)* que esa proposición y explicación sea hecha, no por la mera razón humana (teología, exégesis, historia, etcétera), sino por *Dios mismo;* esto es, por la razón humana *asistida por Dios*, ó sea por la *definición de la Iglesia*, que es la única que tiene la asistencia *divina*, no para revelar nada nuevo, pero sí para *exponer* y *explicar* infaliblemente la verdad revelada.

De esta manera, la Iglesia resulta, según Santo Tomás, una verdadera *regla* y un verdadero *por qué* de *todo* acto de *nuestra* fe divina. *Regla* y *por qué*, no de nuestra fe en cuanto *divina* ó de la fe divina *en sí*, sino de la fe divina en cuanto *nuestra*. *Regla* y *por*

---

conjunctionem cum objecto habeat; qua de causa multoties ex principio necessario infertur conclusio opinabilis aut contingens, ob non necessariam cum objecto connexionem. Atqui testimonium Dei, licet *in se* infallibile, in hæretico *nequit infallibiliter applicari ad objectum* assensus: siquidem talis applicatio non fit per evidentiam quam hæreticus habeat divinæ revelationis nec fit per infallibilem regulam Ecclesiæ... Restat ergo quod testimonium Dei non applicat *applicatione certa et infallibili*, vel evidentiæ (revelationis) vel propositionis Ecclesiæ; sed quod applicat *quia ipse sic judicat (Salmaticenses*, de Fide, disput. VIII, dub. III, números 32 y 33). Como ya dijimos, cámbiese en estos textos la palabra *hæreticus* por la de *theologus*, y se verá qué clase de asentimiento cabe á las conclusiones teológicas, deducidas mediante *menores* de *razón*, antes de la definición de la Iglesia.

qué que condiciona ó modifica á la misma Verdad Primera ó depósito revelado, no en sí mismos, sino en relación á *nosotros*. *Regla* y *por qué*, no del *objeto* formal de la fe, sino de su *proposición* y *explicación*. *Regla* y *por qué*, en fin, tan necesarios á todo acto de nuestra fe divina, como la proposición del objeto por la *inteligencia* es necesaria para el acto de la *voluntad*, sin que pueda haber acto verdadero de *voluntad*, sino de *pasión* ó *apetito sensitivo*, cuando falta esa proposición de la inteligencia y sólo hay la proposición de orden inferior de los *sentidos*. La regla proponente ó próxima debe pertenecer al mismo orden que lo regulado.

El que hace, pues, un acto *contra* esa regla de la definición de la Iglesia, hace un acto *contra* la fe divina: acto de *heregía*. El que hace un acto *sin* esa regla, hace un acto *sin* fe divina: acto de *ciencia* ó de fe *humana*.

Toda *explicación*, pues, de la implicitud ó virtualidad inclusiva del depósito revelado, hecha *contra* la definición de la Iglesia, es explicación *herética*. Hecha *sin* la definición de la Iglesia, es puramente *científica* ó *humana*. Hecha *por* la definición de la Iglesia, es explicación *divina, dogma de fe*.

Las *conclusiones*, pues, *teológicas* mediante menores de *razón* inclusivas ó explicativas (y aún, á juicio nuestro, las deducidas de dos premisas reveladas, aunque esto sea secundario para nuestros artículos), no pertenecen á *nuestra* fe, ni pueden merecer de nadie (sin especial revelación divina) acto verdadero de fe *divina* antes de la definición, por magisterio solemne ó por magisterio ordinario, de la Iglesia. Antes de esa definición, tienen ciertamente el *motivo formal* de nuestra teología, que es la *deducción inclusiva* del revelado; pero carecen de una de las condiciones indispensables del *motivo formal* de *nuestra* fe: la definición de la Iglesia.

Veremos en otro artículo cómo sólo esta teoría de Santo Tomás traza la verdadera línea divisoria entre la fe y la razón, entre el sobrenatural absoluto y el natural ó el sobrenatural modal: cómo sólo ella señala el puesto *esencialmente subordinado* que toda *ciencia* (teología, exégesis, historia de los dogmas, etc.) debe ocupar, respecto á la *autoridad* de la Iglesia, en la *explicación* del depósito *revelado*, muy diferente de la subordinación *accidental* que toda ciencia debe guardar respecto á la autoridad de la Iglesia en la *explicación* de los principios de razón *natural*.

Fr. Francisco MARÍN-SOLÁ, O. P.,
Dominican College of Rosaryville (Luisiana) Estados Unidos.

ESCOTO Y SANTO TOMÁS

§ 3.°

A estas enseñanzas fundamentales de la Filosofía cristiana, según Santo Tomás, ¿qué dice Escoto? Pues Escoto parece decir todo lo contrario, y no ve peligro alguno de los graves errores señalados por el Angel de las Escuelas; antes bien, para el Doctor Sutil, la *univocidad* del ente respecto de Dios y de las criaturas es tan necesaria, que sólo por ese camino es dado á nuestra inteligencia subir del conocimiento de las criaturas hasta el conocimiento natural de Dios creador. Escoto establece la tesis de la *univocidad* del ente como piedra angular de su Metafísica: *univocidad* que hace luego extensiva (y en esto procede lógicamente) á todas las perfecciones *simpliciter simplices* que se predican de Dios y de las criaturas, como la sabiduría, la bondad, la justicia, el entender, el querer, la libertad y todos los atributos ó predicados en cuyo concepto no vaya envuelta imperfección alguna. Tres son las razones principales de que echa mano Escoto para probar su tesis favorita, cuya transcendencia es innegable, como que sirve de base á la Ontología y á la Teodicea, á la Cosmología y á la Psicología y á la Moral.

La razón primera está sacada de la experiencia misma que nos atestigua de tener certeza que *Dios existe,* que *Dios es,* que *Dios es ente;* y sin embargo, podemos ignorar, ó dudar, ó no estar completamente ciertos de si *Dios es ente infinito* ó *finito, substancia* ó *accidente.* De donde se sigue que el concepto de *ente* es distinto de los conceptos de accidente y substancia, de finito y de infinito, y de suyo no los incluye, sino más bien va incluído en ellos. Luego el

concepto de *ente*, predicado de Dios y de las criaturas, de la substancia y de los accidentes, significa algo real y objetivo *común* á los accidentes y á la substancia, á las criaturas y á Dios, y abstrae ó prescinde de los conceptos de accidente y substancia, de finito é infinito, mediante los cuales el concepto de *ente* queda contraído y precisado como el concepto *animal* se contrae y se precisa por el concepto *racional* ó *irracional*. Luego es manifiesto que la *razón objetiva* significada por el concepto y nombre de *ente*, conviene unívocamente á Dios y á las criaturas: *idem nomen et eadem ratio per nomen significata* (1).

La razón segunda es más grave todavía, porque si el concepto de *ente* no es unívoco respecto de Dios y de las criaturas, no hay manera de ascender por las criaturas al conocimiento de Dios. Y ¿porqué no? Pues muy sencillo y muy concluyente. El hombre entiende *per conversionem ad phantasmata;* y por lo tanto, todo concepto producido en nuestro entendimiento, proviene y está contenido esencial ó virtualmente en el objeto representado de un modo sensible en la fantasía, de donde pasa iluminado y como idea, en virtud del entendimiento agente, á la potencia intelectiva del alma. Si, pues, el concepto de *ente* que es el primero que reluce en el entendimiento desde su primera mirada *ad phantasmata*, no es unívoco respecto de los objetos sensibles y de Dios, queda cerrado el camino para formarnos la primera idea de Dios, á quien primeramente conocemos bajo la noción de *ente*, del mismo modo que conocemos también los objetos de este mundo sensible. Luego el concepto de *ente* común á Dios y á las criaturas, es unívoco: *nomen idem et eadem per nomen significata ratio* (2).

---

(1) Omnis intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet *conceptum* de quo est certus, *alium* a conceptibus de quibus est dubius. Sed subjectum includit praedicatum, et intellectus viatoris potest esse certus de aliquo quod sit *ens*, dubitando de *ente finito* vel *infinito*, *creato* vel *increato*. Ergo *conceptus entis* de aliquo est alius a conceptu isto vel illo; et ita, *neuter* ex se, sed in utroque illorum includitur. Ergo *univocus*. (Scotus, I Sent., dist. 3.ª, q. 2.ª)

Respuesta de Cayetano á este argumento de Escoto: «Ad primum dicitur, quod argumentum illud, si aliquid probat, *alietatem* conceptûs, non *univocationem*, probat; sicut ipsemet Scotus dicit; et ideo gratis concedimus illud; sicut etiam Avicenna, qui tenet *ens* non esse praedicatum quidditativum, concedit *ens* dicere *alium conceptum*, non tamen univocum et quidditativum.» (Cajetanus, Commentaria in opusc. *De Ente et Essentia*, cap. II, quaest. 3.ª

(2) Nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter, nisi ab his quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri. Sed illa sunt *phantasmata* vel *objectum relucens* in phantasmate, et *intellectus agens*. Ergo nullus conceptus simplex fit modo

La tercera razón aparece manifiesta con sólo reflexionar sobre el modo como procedemos en la investigación de las perfecciones de Dios, que consiste en atribuir á Dios las perfecciones de las criaturas según la *razón formal* de perfección, y removiendo el modo imperfecto con que se hallan en las criaturas, y conservando esta *razón formal*, ponerla así en Dios de un modo perfectísimo. Luego el punto de partida en nuestras disquisiciones filosóficas acerca de Dios, es el concepto unívoco de *ente*, de *bondad*, de *ciencia*, de *libertad* y de toda otra perfección *simpliciter simplex* que nuestro entendimiento descubre en las criaturas. Luego el *ser*, la *bondad*, la *sabiduría*, la *libertad* y otras perfecciones semejantes se predican unívocamente de Dios y de las criaturas [1].

---

naturaliter in intellectu nostro, nisi qui potest fieri virtute istorum. Sed conceptus qui non esset *univocus* alicui objecto relucenti in phantasmate, sed omnino *alius* et *prior*, ad quem iste haberet analogiam, non posset fieri virtute intellectus agentis et phantasmatis. Ergo talis conceptus alius analogus qui ponitur naturaliter in intellectu viatoris, nunquam erit; et ita *non poterit naturaliter haberi aliquis conceptus de Deo:* quod est falsum. (Scotus, I Sent., dist. 3.ª, q. 1.) Quidquid enim es naturaliter movens intellectum nostrum pro statu isto, sive intellectus agens, sive phantasma, sive species rei intelligibilis, habet pro effectu adaequato causare in nobis conceptum illius quiddidatis et eorum quae continentur in tali quidditate *essentialiter* vel *virtualiter*. Conceptus autem ille proprius Deo, neutro modo continetur in ista quidditate, nec *essentialiter* nec *virtualiter*. Quod non *essentialiter*, patet, quia negas univocationem; quod non *virtualiter*, probo; quia perfectius nunquam continetur in minus perfecto. Ergo nunquam habetur in via conceptus proprius Deo: quod est falsum. Ergo *conceptus univocus* Deo et creaturae potest haberi. (Scotus, I Sent., dist. 8.ª, q. 3.ª)

Respuesta de Cayetano á este argumento de Escoto: «Ad secundum negatur consequentia. Ad cujus probationem dico, quod aliquod contineri *virtualiter* aliud, potest intelligi dupliciter: uno modo, sicut causa in virtute sua continet effectum; alio modo, sicut effectus virtutem causae, participando illam sic. Hoc stante, minor est falsa; etenim effectus quilibet virtualiter continet secundo modo Deum; nec oportet quod continens isto modo sit prius, immo necessario est posterius. Quod si mihi dixeris, quod hoc es abuti vocabulis, quia apud omnes continere virtualiter non attribuitur nisi causae; dico, quod si fiat vis in verbo, falsa est major, eo quod datur triplex modus continendi, scilicet *essentialiter*, *virtualiter* et *participative;* sicut effectus continet in se causam.» (Cajet., ibidem.)

(1) Omnis inquisitio metaphysica de Deo procedit sic, scilicet considerando *formalem rationem* alicujus, et auferendo ab *illa ratione formali* imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando *illam rationem formalem* et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione *sapientiae*, vel *intellectûs*, vel *voluntatis;* consideratur enim primo in se et secundum se, et ex hoc quod *ratio* istorum non includit formaliter imperfectionem aliquam, nec limitationem, removentur ab ipsa imperfectiones quae comitantur eam in creaturis; et reservatâ eâdem ratione *sapientiae* et *voluntatis*, attribuuntur ista Deo perfectissime. Ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere *conceptum eumdem univocum*, quem accipit ex creaturis. (Scotus, I Sent., dist. 3.ª, q. 2.)

A estas razones de Escoto responde el Cardenal Cayetano, tanto en sus comentarios sobre el opúsculo de *Ente et Essentia* como en sus comentarios sobre la *Summa Theologica;* y su respuesta, cuyo texto literal queda consignado en las notas marginales, pone de manifiesto lo infundado de la doctrina del Doctor Sutil. De la primera razón de Escoto nada puede inferirse en buena lógica, sino que el concepto de ente y el concepto de ente infinito y finito son conceptos diferentes, pero no que el concepto de *ente* sea unívoco y que unívocamente se predique de Dios que es ente infinito y de las criaturas que son entes finitos. De que los conceptos de ente infinito y de ente finito determinen el concepto de ente en común y contraigan ó precisen su significación, no se sigue que el concepto del ente en común sea *unívoco,* mientras no se demuestre que la razón de infinito y de finito son verdaderas diferencias no comprendidas en la razón de ente. La razón de ente en común de suyo no incluye la razón de infinito ó la de finito, pero tampoco las excluye; igualmente tampoco incluye la razón de substancia y la de accidente; pero ni la razón de accidente ó de substancia son otra cosa que la razón de ente determinado y encerrado ya en el cuadro de las categorías donde están contenidas las naturalezas genéricas y específicas de las cosas. Que podemos saber que Dios es *ente,* y no saber todavía que es *infinito* en su ser; esto no prueba

---

Respuesta de Cayetano: «Ad tertium, concesso toto antecedente, negatur consequentia; sufficit enim *analogia* illius rationis formalis» *(De Ente et Essent.*, ibidem.)

En los comentarios sobre la *Sum. Theol.*, I., q. 13, a. 5. Cayetano deshace de nuevo todas esas argucias de Escoto, diciendo:

a) «Ad primum quidem: illud argumentum nihil aliud concludit nisi *alietatem conceptûs sapientiae* verbi gratiâ, *in communi*, a *sapientia* Dei et *sapientia* creaturae. Sed ex hoc inferre: *Ergo univocus conceptus*, est sophisma *consequentis;* quoniam conceptus analogus est alius ab inferioribus. Non tamen eo alietatis modo, quo est alius conceptus univocus ab univocatis; quia hic est alius *ut praecisus* ab eis, ille vero *ut continens* eos, ut diffuse scripsimus in tract. de *Analogia nominum.*»

b) Ad 2^{um} vero «dicitur quod Deus est cognoscibilis conceptu simplici contento in objecto relucente in phantasmate, *participative* vel *imitative.* Nec oportet quod contineatur *essentialiter* aut *virtualiter;* datur enim tertius modus».

c) Ad 3^{um} vero «dicitur, quod metaphysicales processus utuntur *una ratione simpliciter* in principio inquisitionis; sed in termino, utuntur *ratione una* non *simpliciter*, sed secundum *analogiam;* sic enim est *una* ratio sapientiae, quando expoliata est ab imperfectionibus. Unde non est par ratio, ut Scotus objicit, de *lapide* et *sapientia;* quia ratio lapidis nec in principio nec in termino inquisitionis potest remanere *una analogice,* salvata formaliter in Deo et lapide; quia semper lapidis *ratio* imperfectionem claudit». Vide etiam Ferrariensem, Comment. in lib. I^{um}. C. Gent., cap. XXXII, XXXIII et XXXIV.

otra cosa sino que nuestro conocimiento de Dios es discursivo, y que nosotros vamos por grados adquiriendo la verdadera noción de Dios, y que el concepto de ente infinito es distinto del concepto de ente en común, el cual puede predicarse de Dios y de las criaturas; pero en tanto se predica con verdad de Dios en cuanto que no excluya la razón de infinito ni incluya la de finito; y de las criaturas, en cuanto no excluya la razón de finito ni incluya la de infinito; porque Dios es *ens per essentiam,* y las criaturas son *entia per participationem.* Y lo que se dice de la razón de infinito y finito, se dice igualmente de la razón de causado y no causado, de contingente y necesario, y de otros modos del ente parecidos. Así que al primer argumento de Escoto en favor de la univocidad del ente responde muy bien y á igual propósito Santo Tomás en la *Suma Teológica,* I, q. 44, a. 1, ad 1^{um}: «Dicendum, quod licet habitudo ad causam non intret in definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de ejus ratione; quia ex hoc quod aliquid est *ens per participationem,* sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum; sicut nec homo quin sit risibilis. Sed quia *esse causatum* non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.»

Igualmente tampoco es exacto el decir que si el concepto del *ente* no es *unívoco* respecto de las cosas sensibles y de Dios, quede cerrado el camino para llegar al conocimiento de Dios; pues ese camino son las cinco vías por donde la inteligencia del hombre sube discurriendo hasta el primer motor inmoble según la razón de causa eficiente y de causa ejemplar y de causa final, de suerte que es el camino de los efectos á su causa primera; y la causa primera no es ni puede ser unívoca con sus efectos, ni los efectos con su primera causa, porque dejaría de ser primera, y de consiguiente tal causa ya no sería Dios. Las cinco vías son el camino de los efectos y de las causas análogas; el camino de las causas por participación y de los entes por participación que son los entes causados; el camino ascendente de menos á más, de lo imperfecto á lo perfecto, de los grados proporcionales del ser y del obrar hasta lo sumo y lo máximo, tanto en el orden del obrar como del ser; como aparece puesto de manifiesto en la *vía cuarta* ya anteriormente explicada. Si fuera verdad lo que Escoto pretende probar, habría también que admitir que el *ente* es unívoco, no sólo en el orden lógico, sino también en el orden real; esto es, que la realidad expre-

sada por el concepto del *ente*, de *bondad*, de *ciencia*, etc., conviene del mismo modo á Dios y á las criaturas de quienes se predica unívocamente según Escoto. Habría que admitir que hay *algo* anterior á Dios, á lo menos en el orden lógico. Habría que conceder *quod Deus est in genere*. Lo cual rechaza [1] el Doctor Sutil, á pesar de que la lógica lo impone. ¿Es que el orden real y el orden ideal andan reñidos? Lo *unívoco* en el orden ideal y lógico, ¿por qué no lo ha de ser también en el orden real y metafísico? ¿Qué antagonismo es ese entre el entendimiento del hombre y la realidad de las cosas? ¿No es esto favorecer el agnosticismo y el conceptualismo, y poner, como puso Kant, un muro de separación entre la idea y la cosa representada por la idea? La realidad de las cosas es la medida de nuestro entendimiento, y la verdad se define: *adaequatio rei et intellectûs*.

De aquí la solución de la razón tercera de Escoto. El punto de partida de nuestras disquisiciones filosóficas acerca de Dios es, á no dudarlo, el concepto de *ente*, de *bondad*, de *ciencia*, de *libertad* y de cualquiera otra perfección *simpliciter simplex*, que nuestro entendimiento descubra en las criaturas; pero de aquí no se sigue en manera alguna que sean unívocos los conceptos de todas esas perfecciones, cuando con verdad las predicamos de las criaturas y de Dios. En el punto de partida de nuestros raciocinios conocemos esas perfecciones de ser, y de bondad, y de libertad, etc., tal como se encuentran en las criaturas; pero al remontarnos de las criaturas á Dios como de los efectos á su primera causa análoga, llegamos al término de las investigaciones metafísicas, concluyen-

---

(1) Scotus, I Sent., dist. 8.ª, q. 3.ª: «Teneo opinionem meam mediam quod cum simplicitate Dei stat, quod aliquis sit conceptus communis (univocus) sibi et creaturae; non tamen *communis ut generis*.» Sin embargo, Frasen, como llevado por la fuerza de la lógica, parece ir un poco más allá del *unívoco*, hasta el *communis ut generis;* escribe así en su Scotus Academicus, tom. I, trac. 1.º, disput. 2, a. 3, q. 2, conclus. 1.ª «Ens infinitum radicaliter seu infinitas radicalis est formale constitutivum et ultimum distinctivum essentiae divinae. *Ratio entis* est *veluti generica*, utpote Deo et creaturis objective conveniens; *infinitas* vero est *veluti differentia* Deum ab omni alio ente distinguens... Cum enim fateatur Doctor (Scotus) conceptum *entis* et *substantiae spiritualis* esse communem et *univocum* Deo et creaturis ut in Metaphysicis probatum est; necessum est pariter admittat, conceptum *substantiae spiritualis viventis vitâ intellectuali* non esse ultimum distinctivum essentiae divinae; siquidem in eo conceptu cum creaturis *veluti generice* convenit. Ergo is conceptus essentiae divinae ultimo constitutivus dicendus est, qui omnimode eam a creatura secernit, et in quo cum ea nullatenus convenit; is autem est conceptus *infinitatis radicalis*, ac proinde censendus est formaliter essentiae divinae constitutivus et distinctivus.»

do en rigor lógico, que entre el ser y la bondad y la libertad de Dios, y el ser y la bondad y la libertad de la criatura, no hay ni puede haber sino *analogía de proporcionalidad*. Todos esos reparos y dificultades de Escoto, ya las previno y de antemano les dió solución Santo Tomás tratando ex profeso la cuestión, y diciendo:

«Modus significandi in dictionibus quae a nobis rebus imponuntur, sequitur modum intelligendi; dictiones enim significant intellectuum conceptiones, ut dicitur in principio *Perihermeniarum*. Intellectus autem noster hoc modo intelligit *esse*, quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus *esse* non est *subsistens*, sed *inhaerens*. Ratio autem invenit quod aliquod *esse* subsistens sit; et ideo, licet hoc quod dicunt *esse*, significetur per modum concretionis, tamen intellectus attribuens *esse* Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi. Ipsum *esse* Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio *esse*, per hoc ipsum quod est *Esse Subsistens*, et non adveniens alicui naturae quae sit aliud ab ipso *esse*. Omne autem aliud *esse* quod non est *subsistens*, oportet quod individuetur per naturam et substantiam quae in tali *esse* subsistit. Et in eis verum est quod *esse* hujus est aliud ab *esse* illius per hoc quod est alterius naturae; sicut si esset unus calor per se existens sine materia vel subjecto, ex hoc ipso ab omni alio calore distingueretur; sicut calores in subjecto existentes non distinguuntur nisi per subjecta (1). Impossibili est aliquid praedicari de Deo et creaturis *univoce*. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum *eamdem rationem*, sed deficienter; ita ut quod divissim et multipliciter est in effectibus, in causa sit simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam suam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, omnes rerum, perfectiones quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam, secundum rationem definitionis, ab aliis; puta, cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, significat aliquam perfectionem distinctam ab *essentia* hominis, et a *potentia*, et ab *esse* ipsius, et ab omnibus hujusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare *aliquid* distinctum ab *essentia*, vel *potentia*, vel *esse* ipsius. Et sic, cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, quodam modo circumscribit et comprehendit rem significatam; non autem cum dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet, quod non secundum eamdem rationem hoc nomen *sapiens*, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen *univoce* de Deo et creaturis praedicatur. Sed nec etiam pure *aequivoce*, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra Philosophum, qui multa demonstrative de Deo probat, quam etiam

(1) QQ. Disput. de Potentia, q. 7.ª, a. 2, ad 5um et ad 7um.

contra Apostolum, Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Dicendum est igitur quod hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis, secundum analogiam, id est *proportionem*... Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis, *analogice*, et non *aequivoce* pure, nec pure *univoce*» (1).

* * *

Para que se vea más clara todavía la diferencia entre la doctrina de Santo Tomás y la doctrina de Escoto, bueno será llamar á examen la *realidad* expresada por el nombre y concepto de ente en común, en que convienen Dios y las criaturas y que se predica unívocamente de las criaturas y de Dios. La univocidad del ente es, por decirlo así, la quinta esencia de la ontología de Escoto, lo más alambicado de sus sutilezas filosóficas, el punto más alto de su Metafísica; tanto, que si hemos de creer al autor del libro *Etudes sur la philosophie de Duns Scot*, el Angel de las Escuelas no ha podido remontar su vuelo á tan encumbradas alturas. Para llegar á esas regiones donde sólo el ingenio del Doctor Sutil fué capaz de penetrar, es necesaria tal fuerza de abstracción que el entendimiento vaya progresivamente despojando los seres concretos de toda su entidad, así por grados: 1.°, de sus accidentes; 2.°, de su substancia; 3.°, de la esencia; y cuando ha quedado el *ser* sin accidentes y sin substancia y sin esencia, tal *ser* es común á todo cuanto existe y se predica unívocamente de Dios y de las criaturas. Muy bien; pero ese *ser* á quien de tal suerte se le ha despojado de sus vestiduras hasta dejarlo desnudo, y se le han arrancado las entrañas hasta quitarle la substancia y privarlo de toda esencia, ¿qué es?, ¿en qué consiste?, ¿á qué estado queda reducido? Pues es el *no-nada*. Y ¿qué es el *no-nada?* Pues es el *ser* sin *esencia*. Y ¿qué es un *ser* sin esencia y sin substancia y sin accidentes? Pues es la *existencia pura*, la existencia sin esencia, la existencia sin substancia y sin accidentes. He aquí el transcendente del Doctor Sutil; he aquí el ente unívoco que se predica de Dios y de las criaturas; he aquí adonde no pudo subir Santo Tomás, y á lo que parece, por escrúpulos metafísicos que le infiltró el estudio y lectura de las obras de Aristóteles (2).

---

(1) *Sum. Theol.*, I, q. 13, a. 5.

(2) Saint Thomas, si j'en crois Scot, n'est pas remonté jusqu'à cette simplification

Por más abstracciones que se hagan, por más que al *ente* se le arranque la substancia y se le deje desnudo de toda esencia, no creemos que haya manera posible de hacerlo *unívoco*; y nada absolutamente, ni en el orden real ni en el orden lógico de nuestras ideas, puede haber que sea anterior á Dios como predicado genérico ó específico; y ni la misma razón transcendental de *ente* puede convenir á Dios del mismo modo que á las criaturas, porque en Dios *ser* es su esencia, es su naturaleza, es su substancia, y en las criaturas no lo es. Dios es ente por esencia, y todas las demás cosas son entes por participación; y aquí está precisamente la razón filosófica, porque el concepto de *existencia* no puede convenir á Dios y á las criaturas del mismo modo; pues en Dios la existencia es su misma esencia, y en las criaturas se distingue realmente de la esencia; en Dios la existencia es *acto subsistente*, y en las criaturas es *acto* de la esencia, en la cual se recibe como en su potencia real sujetiva; en Dios el existir es su misma substancia, *Esse subsistens sine forma*, y en las criaturas el existir es acto inherente

---

extrême de l'être *par scrupule aristotélicien*. S'ensuit-il qu'on ne puisse pas, affranchi de *cette gêne bien grande de se croire obligé d'approuver en tout Aristote et de le prendre pour la regle de la vérité des opinions philosophiques, comme il semble qu'on ai voulu le faire* (Arnauld, Logique de Port Royal); s'ensuit-il, dis-je, qu'on ne puisse pas de fait depouiller le *concept* des déterminations concrétes pour remonter à une donnè extrême, souverainement abstraite, en laquelle l'esprit, par hypothèse, ne se représenterait plus rien de l'essence des choses? Soyon clair... Faison une comparaison. Quand un homme se déshabille, *la flanelle* est le dernier vêtement qu'il quitte. N'est-ce pas de fait le vêtement, qui adhère le plus inmédiatement à l'epiderme? Ainsi fait l'esprit. Il dépouille le concret, allant progressivement des accidents à la substance, de la substance à la essence, de la essence à l'*être déssesencie*. Cet être désessencie, c'est le transcendental de Duns Scot... Ne voulant à aucum prix dèsessencier l'être, l'on est en peine pur saisir le bien fondé de la *univocite*. Mais doit-on se raidir contre l'évidénce même? L'abstraccion de l'essence est possible... Y luego en nota añade: «De fait Sum. C. Gent., lib. I, cap. XXXII, Saint Thomas dit: Quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est. Deo autem neque secundum rationem, neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius. Nihil igitur univoce de Deo et rebus aliis praedicatur. Mais pour que cela fut exact, il faudrait que le concept *d'existence* ne puisse pas mentalement être isolé de *l'existence*», (pág. 332, etc.) He aquí la suprema abstracción escotística para llegar progresivamente de los accidentes á la substancia, de la substancia á la esencia, de la esencia á la existencia, de la existencia al *non-neant*, al *être desessencie*, que es el *transcendental* del Doctor Sutil, ó sea el *ente unívoco*. A tales alturas, ni Aristóteles ni Santo Tomás pudieron llegar; ni siquiera les fué concedido verlas y contemplarlas desde lejos; ¡es mucho ver poder ver un *ser* sin accidentes, y sin substancia, y sin esencia, y por añadidura, aislado de la existencia! Y aún se me figura que Aristóteles y Santo Tomás, por más que se aprovecharan del símil de la *franela*, no habían de acertar á descubrir *l'epiderme de l'être desessencie*.

al sujeto que subsiste y complemento de la substancia existente, *Esse inhaerens formae, esse complementum substantiae existentis* (1).

Ya Santo Tomás nos cuenta que ciertos filósofos antiguos y eminentes por su ingenio metafísico, al hablar de Dios, dicen que es un *Ser* que no tiene esencia; y el Angélico Doctor no rechaza la frase, antes bien, la juzga grandemente expresiva para significar la suma simplicidad al par que la suma perfección de la Divina Naturaleza. Porque, efectivamente, Dios no tiene esencia que sea realmente distinta de su existencia; la substancia de Dios es *ser*, y como es *sine forma*, es el mismo ser subsistente, ser por esencia; y su naturaleza es *ipsam et natura essendi* (2).

Con que si en este sentido se interpreta el ente unívoco de Escoto, ó sea *existencia pura* sin esencia, tendremos entonces la confusión del ente abstracto con el Ente Divino, de la que al principio queda ya hecha mención, y el peligro del panteísmo señalado ya también por el Angel de las Escuelas. Mas si por el ente unívoco se entiende algo común á Dios y á las criaturas, y que de las criaturas y de Dios se predica de igual manera, algo representado por el concepto inicial del ente, no será tampoco fácil librarse del peligro del ontologismo y de favorecer el sentido de aquellas proposiciones calificadas de peligrosas para la enseñanza y ajenas de la buena y sana filosofía: a) *Esse illud quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse Divinum.* b) *Esse indeterminatum, quod proculdubio notum est omnibus intelligentiis, est divinum illud quod homini in natura manifestatur* (3).

***

Además, una vez admitido que el *ente* se predica de Dios y de

---

(1) II C. Gent., cap. LIII.

(2) Quidam enim dicunt, quod res illa quae Deus est, est quoddam *esse subsistens*, nec aliquid aliud nisi *esse* in Deo est, unde dicunt, quod est *esse sine essentia*. (I Sent., dist. 2, q. 1, a. 3.) Invenitur triplex modus habendi essentiam in substantiis: aliquid enim est sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum *esse;* et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet essentiam; quia *essentia* ejus non est aliud quam *esse* ejus. *(De Ente et Essentia*, cap. VI.)

(3) Vide Zigliara, *Proped.*, lib. I, cap. XII. *Rosminianismus.* Vide etiam *Ferrariensem*, in lib. I C. Gent., cap. XXXII. Editio novissima 1867, cura et studio Joachim Sextili, pág. 211, ubi adnotatur quod: «Ista entis univocatio, quae Scoto placuit, aetate

las criaturas en sentido verdaderamente unívoco, la lógica pide y exige que también se prediquen de un modo igual todas las perfecciones en cuyo concepto no va incluída imperfección alguna; verbi gracia, la *bondad*, la *sabiduría*, la *libertad*, y otras perfecciones parecidas. De donde se derivan consecuencias de no pequeña importancia que atañen á los principales problemas de Filosofía y de Teología. Vaya un caso por vía de ejemplo: Escoto en sus comentarios sobre el libro II de las Sentencias, pretende demostrar que Dios no causa inmediatamente el acto de la voluntad creada, sino que la voluntad libre de la criatura es causa total é inmediata con inmediación de virtud respecto de su propio acto; pues de lo contrario no habría libertad, ni en el ángel, ni en el hombre. La razón primera y más principal de que echa mano Escoto para negar la *premoción física*, ó sea la acción de Dios inmediata en la voluntad creada y mediante la voluntad en la incoación del acto libre, está redactada así literalmente: «Nulla potentia habet perfecte in potestate sua effectum, qui non potest causari ab ea immediate, nec ab aliqua causa, cujus causatio non est in potestate illius potentiae. Causatio autem Dei non est in potestate voluntatis creatae; patet, sicut nec virtus agentis superioris est in potestate superioris agentis. Igitur si Deus necessario immediate concurrat, ut causa immediata respectu volitionis creatae, voluntas creata non plene habet in sua potestate illam volitionem.» La segunda razón dice así: «Quod ab alio determinatur ad aliquid,

---

hac nostra patronum habuit Rosminium, una cum ontologistis et pantheistis; considerant enim isti *ens generalissimum* quod praedicatur de omnibus, perinde ac unicam rationem objectivam significaret, quae in omnibus de quibus praedicatur, uniformiter reperitur; et hoc secundum *esse reale* et *intelligibile* juxta pantheistas; secundum *esse intelligibile* tantum juxta ontologistas et rosminianos, quorum tamen doctrina secum fert etiam identitatem esse realis. Quocirca maximi momenti sunt quae in hisce capitibus de nominibus univocis et analogis in ordine ad cognitionem Dei, duce Angelico Doctore, a Ferrariensi acutissime disputantur. Falsus enim istorum conceptus, in errores quam plurimos circa Divinitatem inducit. Et reipsa, admissâ Doctoris subtilis et recentiorum argumentandi ratione; cum lex praedicationis sit, quod praedicatum ita cadit super subjectum ut illud sibi subjiciat secundum totum illud esse quo essentialiter est in ipso; supposito quod *ens* praedicaretur sub eadem prorsus ratione de Deo et creatura, uti praedicatio *univoca* postulat, unum haberetur *esse et essentia* Dei et creaturae. Atque insuper, retento ut ipse Ferrariensis adversus Scotum mox probavit, quod si *ens* esset *univocum*, oporteret esse genus, sequeretur Deum esse in genere aliquo. Quae omnia, omnimodam puritatem *Divini Esse* in summum adducerent discrimen, ipsumque Dei conceptum destruerent. De hoc argumento vide etiam Cajetanum in Commentiis ad opusculum de *Ente et essentia* (cap. I, q. 2, et cap. II, q. 3), ubi varias Scoti, ejusque discipuli rationes acute dissolvit.»

non habet perfecte illud in sua potestate. Voluntas creata determinatur, ex hypothesi, a voluntate divina ad hoc.-Ergo...» [1].

Pues estas razones de Escoto para probar que si la voluntad creada fuese movida por la voluntad increada de Dios, ya no tendría plena potestad sobre su propio acto libre, puesto que en tal hipótesis no poseería plena y completa virtud para producirlo, son verdaderamente concluyentes tratándose de la libertad de Dios, que es libertad primera y libertad por esencia, la cual de ninguna manera puede ser movida por otra, ni determinada por otra, ni ser perfeccionada en su virtud de obrar por otra que le sea superior y de quien dependa en el obrar. Siendo esto así, ¿por qué tales argumentos no han de tener la misma fuerza y ser igualmente concluyentes, tratándose de la libertad creada, si es cierto que el nombre y concepto de *libertad* se predica unívocamente de Dios y del ángel y del hombre? He aquí cómo de la univocación del *ente* se deriva y proviene en línea recta la univocación de la *libertad* respecto de Dios y de las criaturas; y de la univocación de la *libertad* brotan y vienen corriendo esas aguas turbias que, á partir de Orígenes y pasando por Escoto, llegan á congregarse como en su propio receptáculo en el libro de la *concordia* de Molina, por más que éste no haya quizás ni pensado en la tesis del ente unívoco. Empero lo pensó, entre otros, Capreolo, cuando en la respuesta á los argumentos de Escoto, que son también los argumentos de Molina, consignó la siguiente observación: «Unde breviter Henricus et Scotus decepti sunt in hoc quod putaverunt liberum arbitrium et voluntatem *univoce* dici de Deo et creaturis, et quod tanta libertas inesset voluntati creatae et increatae; ita quod sicut divina voluntas a nulla priori voluntate determinatur, aut necessitatur, aut movetur ad actum suum, ita nec voluntas creata; quod falsum est, ut patet inspiciendo praedicta: omnis enim efectus creaturae aliquam necessitatem habet, saltem ex suppositione prioris causae» [2].

Y sobre todo, lo pensó y explicó y enseñó Santo Tomás cuando respondiendo ya de antemano á todas esas dificultades y reparos contra la moción de Dios en razón de causa eficiente como complemento de la virtud activa de todas las causas segundas, tanto naturales como libres, contestó de aquesta manera: «Dicendum, quod

(1) Lib. II Sent., dist. 37, q. 2.
(2) Lib. II Sent., dist., 25, q. 1, a 3, § 2.

liberum arbitrium est *causa suî motûs,* quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit *prima causa suî* id quod liberum est; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est *prima causa movens* et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturàlibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed *potius hoc in eis facit;* operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem» (1). «Sub Deo autem, qui est Primus Intellectus et Volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates, sicut instrumenta sub principali agente... Motio autem moventis praecedit motum mobilis, ratione et causâ(2).»

§ 4.º

El autor del libro *Études sur la philosophie de Duns Scot,* sin duda para allanar el camino y facilitar la armonía entre las doctrinas del Doctor Sutil y las de Santo Tomás, concluye por decir muy seriamente: *L'on devrait eviter de faire de la distinction réelle la clef de voûte du superbe édifice doctrinal, dû à la plume inspirée de l'Angelique*(3). Efectivamente; punto es este de capitalísima importancia para juzgar con pleno conocimiento de causa entre la Metafísica de Santo Tomás y la Metafísica de Escoto; pero mientras el autor de las citadas palabras no responda con un poco de mejor acierto y algo más de sentido filosófico á los siete argumentos con que el Angélico Doctor, lib. II C. gent., cap. LII, demuestra la real composición de *id quod est et esse* en los ángeles y en todo cuanto no es Dios, todo el mundo dirá, si sabe y entiende de lo que se trata, que es el mismo Santo Tomás quien al construir el maravilloso cuerpo doctrinal de su Filosofía labró con sus propias manos esa clave magistral de su Metafísica y la colocó en el centro de su sistema filosófico. Para convencerse de ello, basta tener ojos y no cerrarlos á la luz de la evidencia. Las respuestas (llamémoslas así) que á los argumentos de Santo Tomás consignó el

(1) *Sum Theol.*, I, q. 83, a 1, ad 3^{um}.
(2) Summ. C. Gent., lib. III, cap. XLVII et XLIX.
(3) Pág. 345.

autor del libro en otro lugar [1], dan exacta medida de lo que ha aprovechado en la lectura de las obras del Angélico Doctor y de cuán profundamente ha ahondado en el estudio de la fundamental cuestión de *Essentia et Esse*. En vez de responder á cada uno de los argumentos de Santo Tomás, analizando los elementos que entran á formarlos, y pesando la fuerza de las pruebas y su valor demostrativo, y haciéndose también cargo de la gravedad que el Ángel de las Escuelas da y atribuye á la consecuencia y consecuente de cada uno de sus raciocinios, se contenta con una salida cualquiera y se queda tan satisfecho como si hubiera puesto una pica en Flandes, dando por probado y cierto todo lo contrario de lo que concluye el Angélico Doctor. A no admitir la real composición de *id quod est et esse, omnia entia essent unum, et infinitum, et increatum, et ens per essentiam, et actus purus, et ipsa substantia Dei*. Tal es lo que al pie de la letra consigna Santo Tomás; y como si la cosa no tuviera importancia, el autor del libro *Études sur la philosophie de Duns Scot*, con dos palabras se despacha á su gusto, persuadido de haber reducido á menudo polvo los siete argumentos que componen el cap. LII del lib. II de la Sum. C. Gent., y los cuatro argumentos del cap. V del opúsculo *de Ente et Essentia*. Y luego, por añadidura, dándose aire de respeto y veneración á la doctrina de Santo Tomás, advierte y nota: *Nous n'avons en rien l'intention de prendre Saint Thomas á partie»* [2]. ¡Como si los argumentos en cuestión no fueran del mismo Santo Tomás *ad litteram!* No hay más remedio; lo que Santo Tomás escribió, escrito está; y como no baje del Cielo á decirnos lo contrario (que no bajará, sino en todo caso para confirmarlo), la tesis fundamental de la Filosofía Cristiana, según Santo Tomás, está expresada así fielmente con palabras del mismo Angélico Doctor: *In Deo esse et essentia sunt idem; in omnibus autem aliis differt id quod est et esse, differt essentia rei et esse ejus* [3].

Así lo proclaman cuantos han estudiado á fondo las obras del Angel de las Escuelas y comentado sus doctrinas, desde Capreolo al Ferrariense, desde el Cardenal Cayetano al Cardenal González, quienes en términos expresos aseguran que esa tesis ontológica

---

(1) *Études Franciscaines*, núm. 168, Décemb. 1912.

(2) Loco supra citato.

(3) *Sum. Theol.* I, q. 3, a. 4; q. 44, a. 1; q. 61, a. 1. Sum. C. Gent., lib. I, cap. XXII; lib. II, capítulos LII, LIII, LIV.

constituye la piedra angular de la Metafísica de Santo Tomás y uno de los más sólidos fundamentos de su Filosofía. Nadie, como el Angel de las Escuelas, ha logrado penetrar tan adentro en las profundidades de esa gran cuestión de *essentia et esse*, ni nadie acertó á poner en alto con tan magnífica claridad la trascendental importancia de esa sublime verdad. Más ó menos veladamente aparece apuntada en los escritos de Platón y de Aristóteles; brilla ya en forma de nebulosa en los libros de *Causis* et de *Divinis Nominibus*; luce bien precisada por Boecio en su opúsculo de *Hebdomadibus*; echan mano de ella para sus argumentaciones Avicena y otros filósofos de la Edad Media; fija ya mejor su sentido y aplicaciones Alberto Magno en su egregio tratado de *processu rerum omnium a Causa Prima*; pero es Santo Tomás quien la hizo propia, quien desentrañó la riqueza de ideas y los tesoros de luz en esa verdad encerrados, hasta el punto de hacer de ella la base y la corona de su Metafísica, el centro luminoso de sus raciocinios, la suprema razón de sus discursos, la llave de oro de su sistema filosófico y el principio vital del organismo científico que informa y vivifica sus dos admirables *Sumas* [1].

*
* *

Que la tesis de *essentia et esse* en el sentido de identidad tratán-

---

(1) *a*) Cajetanus *Commentar de Ente et Essent*, cap. V, q. 11. «Videtur etiam haec opinio ab antiquis derivata, Platone scilicet, Alpharabio, Avicenna, Algazele, Boetio, Hilario, Alberto, et eorum sequacibus; licet ab Aristotele nihil *manifesti* in hac re habeatur.» Pero más tarde, el mismo Cayetano, *Commentar.* in *Poster. Analyticor. Aristotelis*, cap. VI, declarando aquellas palabras del Filósofo: *Quid autem est homo, et esse hominem aliud est*, añadió: «Hoc in loco expresse Aristoteles dicit quod *esse* non est ipsa *essentia* rei: quod est maximum fundamentum doctrinae Sancti Thomae.»

b) Cardinal González, Ontolog. cap. I, a. 2, Thes. 2.ª: *In rebus creatis essentia realiter distinguitur ab existentia.* Hanc Thesim Angelicus Doctor habet tamquam veritatem fundamentalem philosophiae Christianae, eam sexcentis plus minus locis vehementer propugnat, ac ex eadem colligit ac constituit unam e differentiis primariis, quibus Deus a creaturis secernitur.»

c) M. de Wulf *Histoire de la philosoph médiévale*, Thomas d'Aquin, *Essence et Existence.* «Cette composition, laissé dans l'ombre par Aristote, fait l'object de delicates discussions. Cette Thèse n'est par une trouvaille de Thomas d'Aquin, puisqu'on la rencontre chez maint représentant de l'ancienne scholastique. Mais personne n'en a mieux pénétré la profondeur. Et si on considère l'architecture générale du Thomisme, on est frappé du rôle organique et unificateur de cette Thèse, vis-à-vis d'autres Thèses principielles de la scolastique. La distinction réelle de l'essence et de l'existence met en relief le contingence de la creature; elle sauvegarde l'unité d'existence dans les

dose de Dios y en el sentido de real composición tratándose de cuanto no es Dios, constituya la piedra angular de la Filosofía de Santo Tomás, nadie que hable seriamente y haya leído sus obras se atreverá á negarlo, ni siquiera á ponerlo en duda. Ábrase la *Suma Teológica* y compárese en la primera parte el art. 3.° de la cuestión 2.ª con el art. 4.° de la cuestión 3.ª, y pasando luego por las cuestiones 4.ª, 7.ª y 11.ª, compárese con el art. 1.° de la cuestión 44; y con sólo abrir los ojos, la luz misma de la doctrina, el enlace de las ideas, el rigor dialéctico de su proceso filosófico, la fuerza, vigor y claridad de sus raciocinios harán ver puesto al descubierto el camino verdaderamente real por donde Santo Tomás sube, con paso seguro y majestuoso, desde las cosas de este mundo sensible hasta la existencia de Dios, hasta la identidad de la existencia de Dios con la esencia ó naturaleza de Dios, hasta Dios Uno, hasta Dios Criador de todas las cosas, visibles é invisibles, materiales y espirituales. La prueba demostrativa de la creación descansa sólidamente fundada sobre la identidad de esencia y existencia en Dios y sobre la real composición de *id quod est, et esse*, en todo cuanto no es Dios. *Quia solus Deus est suum esse: in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse ejus* [1].

Abrase asimismo la Sum. C. Gent., y confróntense entre sí el cap. XXII del lib. I y el cap. LII del lib. II, y no cabe duda que el lector entendido y amante de la luz y deseoso de aprender y de poseer la sabiduría verá con sus propios ojos lo que significa y lo que pasa y lo que vale esa tesis soberana, piedra angular de la Metafísica de Santo Tomás y verdad fundamental de toda su Filo-

---

êtres composées de matière et de forme, c'est-à-dire d'elemens consubstantiels incomplets et irreductibles et dans les êtres qui exercent leurs activités par des facultés réellemens distinctes entre elles.»

d) E. Bruneteau, de *Ente et Essentia*, *Commentaire historique* et *philosophique*, página 112: «D'un progrès insensible, Saint Thomas s'est élevé jusqu'à l'une des thèses les plus célèbres du Thomisme, et la plus digne de l'être, s'il n'est pas des plus lumineuses, des plus rayonnandes, des plus fécondes, des plus simples et des plus grandiosement sinthètiques: la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans toute creature. D'origine mal démêlée encore mais probablement neo-platonicienne, transmisse jusqu'aux latins du XIII siècle par la double voie de trabes et de plurieurs Pères, cette doctrine capitale n'a été approfundie pour la première fois et mise a sa vraie place, qui est le centre même de la Metaphosyque, que par Saint Thomas d'Aquin. Il y est revenu très souvent, par exemple Sum. C. Gent., lib. II, cap. LII, LIII, LIV.» Confer. opus *De Veritate fundamentali*, introduct. pág. XXVI et sequent.

(1) *Sum. Theol.* I, q. 44, a. 1, et q. 61, a. 1.

sofía: *In Deo sunt idem esse et essentia, in omnibus autem aliis differt id quod est et esse.*

¿Por qué en Dios se identifican la esencia y el acto de existir? Santo Tomás responderá señalando con su mano el término de las cinco vías: Que esa sublime verdad es una conclusión lógica, legítima y necesariamente deducida de la razón esencial del Primer Motor inmoble, y de la Primera Causa eficiente, y del Primer Necesario, y del Primer Ser y de la Primera Inteligencia.

Y ¿por qué en todo lo que no es Dios, hay composición real de esencia y acto de existir? Y Santo Tomás responderá: Porque el acto de existir identificado realmente con la esencia ó naturaleza substancial que existe, es *Esse Subsistens*, y el *Esse Subsistens* es uno sólo, é infinito, é increado, y ser por esencia, y acto puro, y la substancia misma de Dios; y sin la real composición ex *eo quod est et esse*, no ha lugar á la pluraridad de substancias, ni á la contingencia de seres finitos, ni á la necesidad de ser causado para existir, ni á la existencia de los seres por participación, ni al carácter de ser finito ó limitado, ni á la composición del acto real y potencia real de que todo ente creado tiene que estar realmente compuesto.

¿Por qué Dios es uno solo, é increado, y ser por esencia, y sabio, y libre, y poderoso, y santo, y bienaventurado por esencia, y fuente manantial de cuanto es y puede ser? Porque la substancia de Dios es *ipsum Esse Subsistens*. Luego la raíz primera, la razón suficiente, el supremo *porqué* filosófico de todos los divinos atributos con la nota característica de subsistente y de infinita perfección está en la *subsistencia* del Acto de existir, ó sea en la *identidad* de la existencia con la esencia.

¿Por qué, fuera de Dios que es *El que es*, puede darse pluralidad de seres y muchedumbre de substancias y todo tiene un ser finito y perfección limitada, y es ente por participación, y cuantas perfecciones posea ó puede adquirir y poseer, son por necesidad participadas? Porque hay en todo ser creado composición de esencia y de existencia, de sujeto que participa el ser y de ser participado. Porque el *esse adhaeret substantiae*; *recipitur in potentia subjectiva*; est *esse inhaerens*. Luego la raíz primera, la razón sufficiente y el supremo *porqué* filosófico de todos los atributos y predicados de cuanto no es Dios, está en la real composición de estos dos elementos constitutivos de todas cosas creadas *in linea entis*, conviene á saber: *ex eo quod est et esse, ex quod est et quod est, ex substantia*

et ex eo quod adhaeret substantiae, ex substantia, et esse quod est complementum substantiae existentis (1).

*
* *

Toda la Filosofía primera de Santo Tomás está construída sobre esta piedra angular: *In Deo esse est sua essentia*; *in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse ejus*; quedando así bien determinado el profundo sentido filosófico de la otra tesis capital en la ontología, pero formulada en términos más generales y menos explícitos: *Solus Deus est Actus Purus*; *coetera vero omnia constant actu et potentia*. La primera potencia y el primer acto *in linea entis* están constituídos por la esencia y existencia, ó sea *id quod est et esse*; y el acto puro *in linea entis* resplandece en la subsistencia misma del acto de existir, en el *Esse subsistens*.

De aquí el fundamento de la primera división, verdaderamente filosófica, del ente real subsistente: *Ens cujus substantia est esse et Ens cujus substantia est potentia essendi* (2).

De aquí consiguientemente la noción del Ser increado, necesario, infinito, uno, eterno, inmutable, sumo en perfección y bondad; y la noción del Ser creado, contingente, finito, múltiple, temporal, mudable y variado, según los diversos grados en la participación de la bondad y nobleza de ser y de obrar.

De aquí también la noción del Ser por esencia y del Ser por participación en número, peso y medida; y la creación de todo Ser participado, compuesto *ex participante esse atque ex esse participato*, por el Ser subsistente, el Ser en toda su plenitud, el Ser fuente-manantial de todos los seres (3).

De aquí, finalmente, la *Cuarta vía* formada por los diversos grados en la participación del Ser; construída sobre la real composición de *id quod est et esse*, cuyos peldaños ó escalones al través del mundo corpóreo y visible son *materia*, *forma et esse*; y al través del mundo inmaterial é invisible, mucho más espacioso todavía,

---

(1) *Sum. Theol.* I., q. 3, a. 4; q. 44, a. 1; q. 50 a. 2; q, 61, a. 1; q. 65, a. 1; q. 75, a. 5; q. 90, a. 2. De natura Angelorum, cap. 6.° Sum. C. Gent., lib. I, capítulos XXI et XXII; lib. II, capítulos LII, LIII, LIV et LV. Quodlib. II, a. 3 et 4. Quodlib. III, a. 20. Quodlib. XIX a 6.

(2) D. Thomas in lib. VIII. Physicor, lect. 21ª et in lib. XII. Metaphysic, lec. 4.ª

(3) Esse per se subsistens est causa omnis esse in alio recepti. (Quodlib. VII, a. 1, ad 1ᵘᵐ).

son *Formae sine materia subsistentes et esse*, y cuyo término, en lo alto de la escala y no comprendido en ella, es el *Esse Subsistens sine forma*. En lo alto de esa vía Cuarta ya no hay grados de Ser, sino el Ser en toda su plenitud, el Ser subsistente resplandeciendo en el vértice de todos los seres, el Señor sentado en un solio excelso y elevado, en cuyo rededor, sirviendo de escabel á sus divinos pies, se agrupan todos los seres por participación, que es la universalidad de todas las cosas creadas.

La vía Cuarta comprende en su anchura todas las vías abiertas á nuestro espíritu para subir, y subiendo llegar al conocimiento de Dios. Es la vía de la verdad, y de la bondad, y de la nobleza, y de la dignidad, y de la belleza, y de todas las perfecciones del Ser. De lo menos hay que ascender á lo más, por lo compuesto á lo simple, por lo imperfecto á lo perfecto, por la potencia al acto, por lo mudable á lo inmoble, por lo temporal á lo eterno, por el efecto á la causa, por lo contingente á lo necesario, por lo múltiple á lo uno, por lo material á lo inmaterial, por lo corpóreo y sensible á lo incorpóreo y espiritual, por lo que tiene medida á lo inmenso, por lo finito á lo infinito, por lo inferior á lo sumo, por lo comprensible á lo incomprensible é inefable, por el Ser participado al Ser por esencia, y así por todos los diversos grados en la participación del *Ser*, de la verdad, de la bondad, de la dignidad, de la sabiduría, de la belleza y santidad, hasta la cumbre de todas las perfecciones y grandezas, hasta la primera y suma Verdad, hasta la Bondad y Hermosura por esencia, hasta el Acto Puro *in linea entis*, hasta el *Esse Subsistens sine materia et sine forma*. Y esto es lo más excelente que se puede decir ni pensar: lo Infinito, lo Inmenso, lo Eterno, lo Inefable, lo Incomprensible, *El que es*, Aquello cuya esencia es su existencia, cuya substancia es su mismo acto de existir, cuya naturaleza es *ser*, *Ipsamet Natura essendi* de quien recibe prestado por vía de creación y participado en número, peso y medida el *ser* todo cuanto existió y existe y existirá y puede existir [1].

---

(1) Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum... Omne illud quod est secundum participationem, reducitur, ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participent *esse* et sint per participationem *entia*, necesse est esse Aliquid in cacumine omnium rerum quod sit ipsum *Esse* per suam essentiam; id est, quod sua *essentia* sit suum *esse;* et hoc est Deus, qui est sufficientissima et dignissima et perfectissima causa totius esse; a quo omnia, quae sunt, participant esse. (S. Thomas, prolog. in Comment. Evangelii

De modo y manera que lo que Escoto llama *vía inutilis ex immaterialitate*; lo que Escoto califica de ningún valor, *haec ratio nihil valet*; todo ese proceso tan admirablemente verdadero, racional y filosófico, por donde Santo Tomás se eleva hasta la noción de Dios, como Primera Causa y como Infinito, según su misma esencia; todo eso es algo más que un argumento aislado ó que una razón cualquiera sin relación con antecedentes ni consiguientes. Esa razón y esa *vía* que conduce y penetra en el mundo de lo inmaterial y suprasensible y atraviesa la espléndida región de los puros espíritus y de las formas *sine materia* hasta llegar al *Esse sine forma*, es nada menos que el opúsculo todo entero de *Ente et Essentia*, bellísimo bosquejo de la Metafísica de Santo Tomás; es el sublime y magnífico tratado de *Natura angelorum*, donde resplandece delineada la teoría ontológica de los seres, según el Angel de las Escuelas; es la gran vía Cuarta *ex gradibu qui in rebus inveniuntur*, por donde el Angélico Doctor sube hasta la existencia de Dios, de Dios Uno é infinitamente perfecto, de Dios Criador, de Dios Conservador y ordenador del Universo, de Dios que mueve, guía y conduce todas las cosas á su último fin, que es el mismo Dios. Esa *ratio quae nihil valet*, esa *via inutilis ex immaterialitate* que Escoto rechaza, que Escoto parece menospreciar, es nada menos que el compendio abreviado de razones que llenan y enriquecen de verdad y de belleza la Sum. C. Gent. y la *Suma Teológica*; es la vía de luz que con sus resplandores aclara y hermosea los ámbitos de la Filosofía Primera, tal cual la concibió en su entendimiento y nos la dejó escrita en sus inmortales obras el Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino.

S. Joannis). Deus est in fine separationis a materia... Deus est in summo immaterialitatis... Cum Esse Divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse Deus est suum esse; secundum hoc esse suum non est finitum; et pro tanto dicitur ejus essentia infinita... Omnia Deo comparata nihil sunt; et tamen simpliciter non nihil sunt. Sic igitur apparent gradus quidam infinitatis in rebus. Nam materiales substantiae finitae quidem sunt dupliciter, scilicet ex parte formae quae in materia recipitur, et ex parte ipsius *esse*, quod participat secundum propium modum, quasi superius et inferius finita existens. Substantia vero spiritualis est quidem finita superius, in quantum a Primo Principio participat *esse* secundum proprium modum; est autem aliquo modo infinita inferius, in quantum non participatur in subjecto. Primum vero Principium, quod Deus est, est omnibus modis infinitum. (D. Thom. *Sum. Theol.*, I., q. 14, a. 1; de Veritate, q. 2, a. 2; de *Ente et Essentia*, cap. VI; de Natura Angelorum, cap. VI.)

CONCLUSIÓN

EL PINO Y EL CAMPANARIO

Volvamos ahora al principio y al motivo de haber escrito este corto trabajo literario, que no es otro sino poner en parangón las doctrinas del Angélico Doctor y las del Doctor Sutil, y aun esto concretándonos á los tres puntos capitales señalados ya en la introducción y brevemente explicados en las anteriores páginas. De todo lo apuntado hasta aquí, fácil le será colegir al lector entendido la dificultad de poner en armonía á Santo Tomás con Escoto y á Escoto con Santo Tomás. Esta oposición manifiesta de principios, de método y hasta de estilo, fué ya notada con muy buen acierto por dos escritores modernos, cuyas palabras literales conviene queden aquí consignadas.

Uno de ellos escribe:

«Ex his... apparet nobilissima veritas et admirabilis nexus doctrinarum qui viget in Metaphysica, quam ex Aristotele Sanctus Thomas docuit. Doctor quippe Angelicus ex illa veritate exorsus quod: *Entia creata sint realiter composita ex essentia et esse*, explicat proprium conceptum *entis* ab intellectu nostro efformatum, per hoc quod *ens* significat: *Id quod habet esse*, seu *id quod est*... Ex eo Divus Thomas infert Deum non esse in genere; quia *ens* praedicatum de Deo non significat *quidditatem* habentem *esse*, sed ipsum *esse* cum *quidditate* identificatum... Huic Angelici Praeceptoris nobilissimae doctrinae, quae versatur circa ipsa Metaphysicae fundamenta, quaeque consequenter longius serpit, totamque Philosophiam late pervadit, e regione opponuntur placita philosophiae Scotisticae. Scotus quidem exordia ducit *ab identitate essentiae et existentiae* in naturis creatis; exinde deducit *ens* significare praedicamenta *mediate* (1), et esse univocum Deo et creaturis, substantiae et accidenti... Quaenam autem ex istis oppositis Sancti Thomae et Scoti doctrinis veritati melius ac securius consulat, cordatus quisque judicare per se potuerit; praesertim si considerat Christianae et peri patetico-scholasticae Philosophiae subversores

---

(1) Vide Cajetanum, Comment. in opusc. de *Ente et Essentia*, cap. 1.°, q. 2.ª: «An *ens* et *essentia* significent *immediate* ipsa praedicamenta seu naturas eorum, an *mediate*? Scito quod significare *mediate* in proposito est significare aliquid mediante aliquo superiori... Vertitur ergo in dubium hoc: An *ens* significet aliquem gradum seu aliquam realitatem, abstrahibilem a naturis praedicamentalibus, communem eis sicut superius essentiale suis inferioribus, et sic *mediate* significet praedicamenta; an *immediate* significet ipsas naturas praedicamentales... Scotus, ut colligitur ex lib. 1.° Sent., dist. 3.ª, q. 1.ª et 3.ª, et dist. 8.ª, q. 2.ª opinatur quod *ens* significat decem praedicamenta *mediate*...»

haud raro usos esse doctrinis a Scoto traditis de *univocitate entis*, de *potentia et actu*, et de *rerum distinctione;* cum contra, a principiis philosophandi ab Aquinate traditis semper abhorruerint. Probe enim intelligebant errores ab ipsis in vulgus disseminatos ex firmissimis Sancti Thomae principiis non confirmari, sed potius subverti, opprimique; ideoque in aliis officinis sua arma paraverunt et cum aliis propria junxerunt castra. Sapientissime ergo Supremus Ecclesiae Catholicae Magister Leo XIII P. M. jussit Philosophiam esse revocandam ad firmissima Thomae Aquinatis principia, ex quibus perperam admodum fuerat separata» (1).

El otro escritor se expresa de esta manera:

«Autant donc la philosophie de S. Thomas tend à faire la synthèse des êtres et à donner à cette synthèse des bases nettement arrêtées, autant la philosophie de Scot sacrifie l'universel au particulier et met obstacle aux généralisations de la science et de la metaphysique. . C'est à l'absence de l'esprit de synthèse, autant qu'au défaut de netteté et de précision, qu'il faut attribuer la subtilité et l'obscurité de la doctrine scotiste. Ces caractéres donnent à l'ensemble des écrits du célebre franciscain une physonomie qui contraste singulièrement avec la majesté et la rectitude de la *Somme Theologique*.de S. Thomas d'Aquin, si imposante par l'unité de l'édifice, la symétrie des développements, la netteté et l'harmonie des distinctions et la précision des moindres details. Si la philosophie est la science des premiers principes, si elle tend à donner la synthése et l'explication des choses, il en résulte que la philosophie de Duns Scot différe profondement de la philosophie de S. Thomas d'Aquin» (2).

---

(1) P. Michael de Maria, Soc. Jesu, Ontolog., tract. 1, q. 1.ª, a. 5.

(2) Vacant, Études comparées sur la philosophie de S. Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot, tom. 1.°, pag. 31 et 32, edit 1891. Y anteriormente, en la pág. 3.ª, había ya señalado el mismo autor una gran diferencia entre la manera de proceder de Santo Tomás y la de Escoto, diciendo: «S. Thomas fait jaillir la lumière de toutes les difficultés qu'on lui oppose et en face desquelles il se place; il les pénétre de son regard d'aigle et, sans le moindre effort apparent, y trouve presque toujours quelque point d'appui pour la solution à laquelle il s'arrête. Aussi les résponses qui suivent le corps de son article en sortent-elles comme des corollaires dans lesquels il s'épanouit et adjoutent-elles des developpements à l'un ou l'autre des points qui y on eté touches. Ce sont comme des bataillons qui se detachent du corps principal et poursuivent de tous côtes les restes de l'armée ennemie et mise en fuite. Ce procédé du Docteur Angélique est facile à saisir dans tous ses ecrits: on le retrouve dans sa *Somme*, où néammoins il à réduit les objetions à un petit nombre, parce qu'il n'y voulait donner qu'un resumé de la Théologie. Duns Scot examine aussi les diverses opinions de ceux qui l'ont précédé. Il en reconnait assez souvent le bienfondé: mais au lieu de les faire entrer dans sa solution. il met en relief ce qu'elles ont de insuffisant et propose comme entierement differente une response qui, d'ordinaire, s'en rapproche beaucoup. Aussi les deux illustres docteurs apprécient toutes les solutions contradictoires de leurs devanciers; mais, pendant que le prémier y cherche ce qu'elles ont de *vrai* et les illumine de son genie, le second y cherche ce qu'elles on de *faux* et les enveloppe de nuages et d'obscurité.» Y Seeberg observa también á este mismo propósito la siguiente diferencia entre Santo Tomás y Escoto: «Was er (S. Tomás) so mit Dransetsung des ganzem inneren Menschen gefunden hatte, das wusste er in systematischer Ordnung mit wunderbarer Klarcheit

Ahora bien: el autor del libro *Études sur la philosophie de Duns Scot* pretende y hasta se forja la ilusión de salvar todas esas diferencias que alejan á Escoto de Santo Tomás, citando el recreativo ejemplo del *pino* y del *campanario*, como si los dominios de la filosofía fueran á semejanza de aquel campo por donde se paseaban, absortos en la contemplación de sus bellezas los dos personajes, de quienes cuenta en el prólogo del libro que á poco de andar juntos se separaron, yéndose cada cual á diferentes puntos de vista y de observación, resultando de aquí que cada uno descubría en lontananza objetos muy diversos de los que el otro estaba seguro haber descubierto. — *Que lo que se ve allá lejos es un pino*, gritaba el uno. — *Que no es pino, sino campanario, lo que allá lejos se ve*, replicaba con voz más fuerte el otro. — Así estuvieron los dos largo rato discutiendo hasta que la buena fortuna les deparó un lugar intermedio, punto de observación mucho más alto, desde donde se dominaba mejor la anchura del campo y los términos del lejano horizonte; y habiendo tenido la feliz inspiración de irse allá, ambos á dos se encontraron entonces con que era también verdad lo que uno de ellos decía y el otro antes no veía, cayendo en la cuenta que tan real era el pino como el campanario, y tan verdadero el campanario como el pino. Todo esto resulta muy ameno y hasta pintoresco; pero la aplicación del cuento queda un poco manca é incompleta, y por más que se mire, no se acaba de ver clara la solución de la dificultad. El autor del libro *Études sur la philosophie de Duns Scot* no ha podido encontrar un término medio en que convengan Santo Tomás y Escoto, ni tampoco un lugar distinto entre los ocupados por tomistas y escotistas; lo único que se le ha ocurrido decir es que desde una de las alturas se descubre con claridad un pino, y desde la otra, que es más elevada, se logra extender más la vista y distinguir, á cierta distancia uno del otro, el pino y el campanario. Pero, además, ¿cuál de las dos es esa *otra altura?* ¿Cuál de las dos, puesto que no hay otra tercera, es esa *altura más elevada*? Esto también se lo calla el autor del libro, aunque se deja adivinar [1].

---

und Einfachheit auszudrüchen... *Thomas* sucht nicht, wie *Duns*, zusammen mit dem Leser nach der Wahrheit, sondern er lehrt sie, klar und einfach, grostzügige Gedanken bis in das kleinste Detail durchfürend.» (R. Seeberg, Realencyclop. für protestant. Theolog., tom. 19, Thomas von Aquino.)

(1) Quant à moi, j'ai tâché de gravir tour à tour les deux tertres sur lesquels Thomistes et Scotistes se sont immobilisés depuis de siècles. Et il m'a semblé, en effet, que

Mas sea esto como quisiere el autor del libro, lo cierto, lo indubitable y seguro es que hay que subir más arriba, mucho más arriba todavía de esa más elevada altura á que parece referirse; hay que subir muy por encima de todos los *pinos* y de todos los *campanarios*, y perder de vista esos arbustos ruines y anudados que crecen entre la maleza de apasionadas discusiones, de las cuales no suele salir la luz, sino, antes bien, el humo de la confusión; hay que subir, finalmente, hasta las alturas serenas y luminosas de la Encíclica *Alterni Patris* y de toda la serie de documentos que la siguen, relativos á la filosofía de Santo Tomás, coronados por el reciente *Motu Proprio:* DOCTORIS ANGELICI. Desde esas alturas, como desde magníficas atalayas, tanto León XIII como Pío X nos señalan con su propia mano la grandiosa figura de Santo Tomás, eco fiel de la antigua sabiduría, heredero legítimo de las tradiciones científicas de los pasados siglos, amador únicamente de la verdad, en quien revive á la vez el saber filosófico de Platón y de Aristóteles y el saber teológico de los Padres y Directores de la Iglesia, restaurador de la Filosofía y organizador de la Teología, y en cuyos escritos yacen comprendidos los inagotables tesoros de la ciencia divina y de la ciencia humana. La voz del Soberano Pontífice, Supremo Maestro de la Iglesia, anuncia y proclama *Urbi et Orbi* las excelencias de la filosofía de Santo Tomás: la extensión universal de materias, la agudeza y solidez de los tratados, la copiosa abundancia de doctrina, la armónica disposición de las cuestiones, el maravilloso proceso de las ideas, el encadenamiento de los discursos y raciocinios, la firmeza de principios, la fuerza de las razones, la claridad de lenguaje, la propiedad de las palabras, la serena elegancia del estilo, y la extraordinaria facilidad en desentrañar lo abstruso, y ordenar lo confuso, y explicar lo obscuro. En la filosofía de Santo Tomás brillan, rodeadas de luz, las principales verdades relativas á Dios, al hombre y al mundo: la existencia de Dios y sus divinos Atributos, la creación de todas las cosas *ex nihilo suî*, la espiritualidad é inmortalidad del alma humana y el análisis más hondo y perspicaz de sus potencias y operaciones. Filosofía, cuyos profundos y amplios y sublimes tratados abarcan,

---

si de l'un de ces sommets l'on aperçoit distinctement un sapin, l'autre plus élevé, en permettant à l'oeil d'étendre sa vision plus au loin, fait discerner à quelque distance l'un de l'autre, l'arbre et le clocher. (Études sur la philosophie de Duns Scot, Avant-propos, pág. 13.)

á manera del océano, cuanto de verdadero, firme y racional hay en las investigaciones de los siglos anteriores al Angel de las Escuelas, y alumbran, á semejanza del sol, la mente de los más ilustres pensadores en los siglos siguientes de la Edad Moderna. Filosofía, cuyas conclusiones se derivan de altos y soberanos principios, siempre estables y de indeficiente luz y admirablemente fecundos por la riqueza de ideas que atesoran y abundancia de gérmenes doctrinales que en sus entrañas yacen encerrados. Filosofía verdaderamente peremne, adaptable á todos los tiempos, eficaz contra todos los errores, y marcada con los caracteres de siempre antigua y siempre nueva, que son el sello de la verdad, de la bondad y de la belleza.

Santo Tomás brilla como el Doctor de todas las edades, eminente en ciencias divinas y humanas; y por haber tenido en suma veneración á todos los Doctores de la Iglesia, parece haber recibido en premio de manos de Dios la inteligencia y sabiduría de todos los Doctores. En sus escritos, y especialmente en sus dos monumentales *Sumas*, hay algo de sobrehumano que revela el poder y grandeza de un entendimiento angélico; algo que descendiendo del cielo y viniendo de Dios lleva hacia Dios, iluminando la mente y elevando el corazón; algo que enseña y ennoblece, alumbra y santifica, y del conocimiento de las criaturas guía y conduce al conocimiento de Dios; y del conocimiento de Dios, Verdad Primera, hace brotar el amor que inspira la bondad y nos santifica en la verdad. La Iglesia de Nuestro Señor Jesucristo lleva ya tejida una tan hermosa corona de alabanzas, ciñendo con ella las sienes del Doctor Angélico, que no parece se pueda ir más allá. Después de los Libros Santos, el primer puesto en la mente y en el corazón de la Iglesia dijérase que lo ocupan los escritos de Santo Tomás. Ya un ilustre orador, á la vez que filósofo, pronunció á este mismo propósito aquella tan conocida y tan celebrada sentencia: «La obra en que el genio filosófico de Santo Tomás resplandece en toda su belleza, es su *Suma de la Teología*, el libro más sublime, más admirable, más útil, más completo y más perfecto que ha salido del espíritu del hombre, pues la *Biblia* es obra del espíritu de Dios» [1]. La serie muy larga ya y no terminada aún de elogios y recomendaciones que desde la canonización de Santo Tomás hasta la declaración oficial de Doctor de la Iglesia, y desde entonces hasta

(1) Raulica, Filosofía cristiana, tom. 2.°, part. 2.ª, cap. 1.°

nuestros mismos dias, han venido constantemente haciendo los Romanos Pontífices de los escritos del Doctor Angélico y de la doctrina en ellos contenida, y de la verdad y bondad de esas doctrinas, dice y proclama muy alto para quien quiera oirlo y entenderlo, que Santo Tomás es el Maestro de los que saben, guía de los Doctores, sol de la Filosofía y de la Teología y verdadero Angel de las Escuelas, en quien la Iglesia Católica ensalza, celebra y pondera la maravillosa alianza de la ciencia y de la santidad, exclamando (1) llena de regocijo: *O munus Dei gratiae, vincens quodvis*

---

(1) Breviar. in offic. S. Thomae. I. Martii. He aquí ahora algunos testimonios que comprueban lo que en honor de Santo Tomás queda arriba consignado. «Inter Scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminet THOMAS AQUINAS: qui, uti Cajetanus animadvertit (II-II., q. 148, a. 4), veteres *doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est.* Illorum doctrinas, velut dispersa cujusdam corporis membra, in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit, et magnis incrementis ita adauxit, ut Catholicae Ecclesiae singulare praesidium et decus jure meritoque habeatur. Ille quidem ingenio docilis et acer, memoriâ facilis et tenax, vitae integerrimus, veritatis unice amator, divina humanaque scientiâ praedives, Soli comparatus, orbem terrarum calore virtutum fovit, et doctrinae splendore complevit. Nulla est philosophiae pars, quam non acute simul et solide pertractarit: de legibus ratiocinandi, de Deo et incorporeis substantiis, de homine aliisque sensibilibus rebus, de humanis actibus eorumque principiis ita disputavit, ut in eo neque copiosa quaestionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima procedendi ratio, neque principiorum firmitas aut argumentorum robur, neque dicendi perspicuitas aut proprietas, neque abstrusa quaeque explicandi facilitas desideretur. Illud etiam accedit, quod philosophicas conclusiones Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quae quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo veluti gremio concludant, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo fructu aperienda. Quam philosophandi rationem cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud a seipso impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unico debellarit, et ad profligandos qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit. Praeterea, rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum jura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, jam fere nequeat sublimius assurgere; neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adjumenta praestolari, quam quae jam est per Thomam consecuta. (Leo XIII. *Æterni Patris.)* Doctrina quidem est tanta, ut sapientiam a veteribus defluentem, maris instar, omnem comprehendat. Quidquid est vere dictum aut prudenter disputatum a philosophis ethnicorum, ab Ecclesiae Patribus et Doctoribus, a summis viris qui ante ipsum floruerunt, non modo ille penitus dignovit, sed auxit, perfecit, digessit tam loculenta perspicuitate formarum, tam accurata disserendi ratione, et tanta proprietate sermonis, ut facultatem imitandi posteris reliquisse, superandi potestatem ademisse videatur... (Leo XIII. *Cum hoc sit*, 4 Aug. 1880.) Itaque omnes qui philosophiae et sacrae Theologiae tradendae dant operam, illud admonitos jam voluimus, si ullum vestigium, praesertim in metaphysicis, ab Aquinate discederent, non sine magno detrimento fore. Nunc vero hoc praeterea edicimus, non modo non sequi Thomam, sed longissime a Sancto Doctore aberrare eos, qui, quae in ipsius philosophia principia et pronuntiata majora sunt, illa perverse interpretentur aut prorsus contemnant... Nam quae in philosophia S. Thomae

miraculum, pestiferae superbiae nunquam persensit stimulum! Collandetur Christus, Rex gloriae, qui per Thomam, lumem Ecclesiae, mundum replet doctrinâ gratiae.

FRAY NORBERTO DEL PRADO, O. P.,
Profesor de la Universidad de Friburgo.

---

sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit. (Pius X, Motu Proprio, *Doctoris Angelici*, 29 Junii 1914). Quo in studio magistrum semper secuti sunt (Benedictini) ipsum S. Thomam, cujus aurea doctrina mentes splendore suo illuminat; cujus via et ratio usque ad profundissimam divinarum rerum cognitionem sine ullo erroris periculo perducit... Aquinatem enim deserere, in re philosophica praesertim et theologica, uti jam diximus, non sine magno detrimento esse potest; ipsum sequi tutissima est via ad profundam divinarum rerum cognitionem. (Pius X, Motu Proprio, *Praeclara inter opera,* 24 Junii 1914.). Perpetua quidem sunt humanae cogitationis itinera, augeturque accesionibus fere quotidianis scientia rerum ac doctrina: quis autem nolit his rebus sapienter uti quas recentiorum pariat eruditio et labor? Quinimo adsciscantur hinc libenter quae recta sunt, quae utilia, quae veritati divinitus tradita non repugnantia; sed qui vere philosophari volunt, velle autem potissimum debent religiosi viri, primordia ac fundamenta doctrinae in Thoma Aquinate ponant. Eo neglecto, in tanta ingeniorum licentia, pronum esse in opinionum portenta delabi atque ipsa *Rationalismi* peste afflari, nimium jam res et facta testantur. (Leo XIII. Litterae 25 Novemb. an. 1898.)

INTELECTUALISTAS Y MÍSTICOS EN LA TEOLOGÍA ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI

La doctrina común de los teólogos.

Las disciplina del Santo Oficio y la actitud de Melchor Cano son prueba clara del singular recelo con que eran mirados los místicos y la literatura mística. Cuando una disciplina tal se impone sin levantar grandísimas protestas, es señal de que la opinión le es más ó menos favorable; y si el gran teólogo pudo defender opiniones tan contrarias á los místicos sin comprometer su renombre, parece indudable que no se encontraba solo.

Creo, sin embargo, que Valdés y Cano representaron la oposición más extremada y que la doctrina común en los teólogos dogmáticos no era tan restrictiva ni su desconfianza tan universal ni tan marcada.

La mayor parte no participaban del entusiasmo de los místicos; pero tampoco tenían la manía de ver en cada místico un alumbrado. En las censuras de libros en lengua vulgar es donde se revela este criterio algún tanto severo, pero prudente, de nuestros teólogos.

Fueron los Comentarios de Carranza una gran contienda en que tomaron parte muchísimos teólogos de entonces. Y en los muchos que los defendieron, todavía suelen encontrarse dos advertencias: la una, que son demasiada teología para en romance; la otra, que algunas frases del autor necesitan explicación. Y las frases que suelen notarse se refieren precisamente á modos de hablar de los místicos, que, sin duda ninguna, tienen mucho parecido con el de los alumbrados. Esto era ocasión de que teólogos imprudentes confundiesen á los místicos con los alumbrados, y á la vez de que otros prudentes y mesurados exigiesen tal rigor y pureza en las frases que ahora nos parecen nimiedades. Los peligros de los tiempos son

siempre pretexto para exigir explicaciones innecesarias para el que lea de buena fe. Se puede decir que era general la desconfianza, más ó menos acentuada, contra los libros espirituales en romance, aunque al extremo de pedir al Rey y al Santo Oficio la prohibición total y absoluta fueron pocos los que llegaron.

Conviene oir á algunos de los teólogos en los cuales se puede ver esta desconfianza relativa. Sea uno Fray Domingo Soto, Profesor de Vísperas y Prima en Salamanca, lumbrera del Concilio de Trento, Consejero del César Carlos V, hombre doctísimo y á la vez espíritu sereno y reposado[1]. No se puede negar su competencia teológica ni se debe dudar de su benevolencia hacia los místicos, porque era amigo personal de los que entonces vivían, Juan de Avila, Juan de Ribera, Carranza, etc., y él mismo era un asceta. Con todo, en el asunto de Carranza mostró el criterio de que vamos hablando. No quiso suscribir al parecer de Cano sobre las obras de Carranza, Juan de Avila y Fray Luis de Granada, porque sin duda le parecía errado y porque no quería aparecer como enemigo de los buenos. Tiene por indudable la fe y religión del célebre Arzobispo, y por católicos sus Comentarios; pero le parecen demasiada teología para en romance y cree que algunas proposiciones necesitan explicación para que no haya lugar á dudas [2]. Aplicando su criterio sobre libros en lengua vulgar á los Comentarios de Carranza, dice: «Y por eso este libro tan grande sería bien abreviarle y que el pueblo no leyese tanta teología y tan misteriosa, ni que supiese que hay tantas herejías.»

Un estudio comparado del parecer de Soto y Cano nos haría apreciar mejor la moderación y buena fe del primero enfrente de la exageración y empeño de sacar las cosas de quicio que domina al segundo. Aun así, Fray Domingo de Soto, sea por la malicia de los tiempos, como decían entonces, sea porque le hizo algún efecto el parecer de Cano, hace salvedades y observaciones innecesarias para un lector avisado. Veamos un caso. Dice Carranza al folio 307: «Gran remedio es para los hombres tentados de el diablo ó de sus pasiones, comulgar muchas veces.»

Como Carranza explicó antes con toda claridad y exactitud las

---

(1) Vid. Fernández. *Historia del insigne Convento de San Esteban de Salamanca*, libro II, caps. XVIII y XIX.

(2) El Parecer de Soto está publicado en el tomo V de *Documentos inéditos para la historia de España*.

disposiciones necesarias para comulgar, no se ve necesidad ninguna de poner reparos á esta proposición. Oigamos, sin embargo, á Cano: «Esta proposición, cuanto á la primera parte tan general é confusa como se pone, abre caminos para grandes irreverencias é desacatos de el Sacramento é para muchos tropiezos de los flacos; porque para los hombres que por su incontinencia é mala costumbre pasada son tentados de sus pasiones é son muy principiantes en la penitencia y virtud, este consejo es muy malo, y éstos son casi los más, que pocos son los que tienen bien enmendada la mala costumbre é desarraigados los hábictos de los vicios; y es cosa cierta que nuestros antepasados, cuando uno hacía algún adulterio, é mucho más cuando tenía costumbre de él, no sólo no le aconsejaban la frecuencia de la comunión, pero aún le hacían abstener por muchos meses. Esta costumbre antigua había de resuscitar el autor según la promesa que hizo al principio. También es cierto que en gente flaca é vulgar la mucha familiaridad hace desprecio, é así lo harán ordinariamente los flacos, frecuentando mucho este Sacramento. E aun puestos en costumbre de comulgar é ganada la opinión en el pueblo de devotos, aunque cayan é reayan, por no perder la reputación comulgarán, como solían [1].»

Claro se ve que Cano no discurre bien queriendo quitar el bien general por evitar abusos particulares, y además persigue un enemigo imaginario, pues ya Carranza había dado reglas para evitar esas consecuencias. Oigamos á Soto: «Esto en alguna manera es verdadero, si se explicase más; porque es buen remedio para los tentados que no caen muchas veces; pero los tentados que frecuentemente pecan mortalmente, antes desacatan al Sacramento recibiéndole tan á menudo y por ende antes deben tenerse por indignos y abstenerse del algunas veces y tiempos.» En esta advertencia brilla la moderación y modestia.

También Fray Domingo de Soto tiene presente el peligro de los alumbrados; no tanto, sin embargo, que desatine y crea verlos en todas partes. Después de explicar Carranza la doctrina de Santo Tomás sobre limosna, concluye con estas palabras (folio 425): «Oído el consejo de todas las reglas de teología, obre como Dios le inspirare y diere gracia, que es la más cierta regla en esta materia.» Tratándose de cosa tan dejada á la libertad individual, como es la elección de personas y el discernimiento de las necesidades

(1) Caballero, apéndice 58, pág. 585.

para dar con prudencia nuestras limosnas, no se ve por qué no ha de poder Carranza dar tanta parte á la inspiración divina que sin duda mueve á las almas cristianas. Esta es con todo la ocasión en que Soto carga con más dureza contra los alumbrados. «Esta es, dice, una palabra que apunta á las inspiraciones interiores de los alumbrados, las cuales son falacísimas, porque muchas veces *angelus Satanae transfigurat se in angelum lucis*. Y por eso no hay otra regla de las inspiraciones de Dios, sino su ley escrita y los consejos de los sabios, y todo lo otro es imaginación de gente que quiere tomar su juicio por reglas del Espíritu Santo.» Aquí Soto exagera á pesar de su moderación. Aunque haya ley escrita de dar limosna, todavía queda á la elección individual el cómo, cuándo, á quién y otras circunstancias, en lo cual bien puede Dios inspirarnos, como dice Carranza. Y por otra parte, como observa el P. Báñez [1] á propósito de eso de revelaciones é inspiraciones, «no dijera San Pablo que Satanás se transfigura en ángel de luz, si el ángel de la luz no nos alumbrase algunas veces».

Soto, por consiguiente, en medio de su serenidad de juicio y buena fe, todavía conserva cierta prevención contra las tendencias místicas; hace varias observaciones á los Comentarios de Carranza, que á veces sobran, y por más que alabe al autor y tenga por católico su libro, todavía le perjudicó, porque Valdés y el Fiscal del Santo Oficio prescindieron de las alabanzas y de su juicio general sobre la obra y se aprovecharon solamente de las observaciones. Y, sin embargo, el parecer de Soto es prudentísimo, porque por una parte dice la verdad sobre el autor y su doctrina, y por otra tiene en cuenta la malicia de los tiempos. Con explicar más algunas cosas y suprimir otras, que según las ideas de entonces no convenía se publicasen en romance, estaba resuelto el asunto. ¿Cuántos males no se hubiesen ahorrado siguiendo este parecer?

Los pareceres favorables á Carranza revelan generalmente este criterio: Los Comentarios son católicos; su doctrina sana; pero tienen algo demasiada teología para el pueblo, y algunas frases que pudieran torcer en mal sentido los alumbrados, conviene explicarlas. Así opinaron los muchos maestros dominicos que dieron dictamen en favor del Arzobispo; así opinó la Universidad de Alcalá, que concluye diciendo que «por andar los tiempos tan peligrosos y vidriados, convendría que Su Señoría declarase más algunas pro-

(1) En la censura á la *Vida de Santa Teresa*.

posiciones y abreviase ó quitase algunas cosas no comunes, que no son para el vulgo y gente ignorante». Este dictamen era para entonces el verdadero y prudente. Los que se empeñaban en hallar herejías en los Comentarios, sacaban las cosas de quicio de una manera tan injusta como lamentable; pero los que, como Fray Pedro de Soto, no hallaban en ellos nada que anotar, se olvidaban de la disciplina del Santo Oficio sobre libros en romance. Ciertamente que esta disciplina no es del todo para alabar; pero entonces estaba vigente y había que contar con ellas. Bien puede alegarse en favor de Carranza que él había escrito los Comentarios para los párrocos y demás encargados de enseñar al pueblo, y á su discreción quedaba el omitir lo que en cada caso pareciera superfluo; y aún puede añadirse que realmente no se excede, y que lo que él trae sobre los errores protestantes tenía que oirse entonces en cualquier mesón ó ventorro. Pero sus contrarios no pensaban así, y como tenían la autoridad en la mano obraron como podía esperarse.

La disciplina del Santo Oficio sobre libros en romance se fué poco á poco ensanchando. No podía ser de otro modo, porque era absurdo ocultar al pueblo cristiano los tesoros de nuestra Religión. Entonces se formó nuestra rica literatura ascética y mística y nuestro idioma castellano sirvió para expresar los misterios más altos y recónditos á que puede llegar la mente humana. Fray Luis de Granada, Fray Luis de León, Fray Juan de los Angeles..., demostraron que se puede hablar en castellano de las cosas más inefables sin que nuestra Religión pierda de su grandeza ni el pueblo la estima debida á sus misterios. Por esta parte el triunfo de los místicos fué completo.

Y á pesar de todo, la prevención contra los místicos fué creciendo y en los autores espirituales de aquellos tiempos es ordinario hablar largamente de los peligros de las revelaciones y recomendar en todos los tonos el camino llano para llegar á la perfección. Y podemos decir que en esto había unanimidad en los grandes maestros. La misma Compañía de Jesús, que al principio tan sospechosa pareció á Cano por sus tendencias místicas, que él juzgaba cosas de los alumbrados, se mostró tan cautelosa y desconfiada en esto como ninguna otra Orden, y sus autores suelen ser los que más insisten en recomendar el camino llano [1]. Y cuando los alum-

(1) Vid. Rodríguez, *Ejercicio de Perfección*, t. V, caps. IV, V y XX.

brados de Llerena y Sevilla ó los errores de Molinos encendían el combate, siempre se repitió el caso de confundir algunos los místicos con los alumbrados y quietistas y de levantarse voces pidiendo la condenación de las obras de San Juan de la Cruz [1] y de otros santos varones.

Nada de esto debe extrañarnos: hubo en aquellos tiempos chascos muy pesados; había verdaderas epidemias de milagrerías, embustes y falsas revelaciones, y para acabar de una vez, los hombres doctos creían necesario dar recio contra tales extravíos. Las cartas de D. Juan de la Sal [2], el *Tratado de la Tribución* del Padre Rivadeneyra y famosos procesos de aquellos tiempos nos dan una triste idea de esta perversión pseudomística. No hay duda que existen epidemias psíquicas que emponzoñan por sugestión é imitación; entonces le tocó á nuestra España tenerlas de falsas revelaciones y de llagas fingidas, y no fué poca ventura que los teólogos adelgazasen en esta materia para contener algo el torrente. Quien lea al P. Rivadeneyra sobre este asunto no tendrá por excesiva esta cautela y puede que tenga por menor mal el que alguna persona santa sea calumniada que no el que pasen casos como el del P. Méndez y la Priora de Lisboa. Muy bien decía el P. Báñez: «Que tengamos buena opinión de los siervos de Dios, muy justo es; mas siempre los miremos como gente que está en peligro, por buenos que sean, y que el ser buenos no nos es manifiesto, tanto que nos podamos segurar aun de presente [3]. Esto es ser prudente y justo.

Criterio de la Orden de Predicadores.

De especial interés juzgo averiguar qué criterio dominaba en la Orden de Predicadores sobre esto que pudiéramos llamar cuestión mística. Vimos al venerable Granada y á Carranza llevar camino muy diferente de Melchor Cano y esto pudiera ser indicio de una división muy honda entre los Dominicos españoles de entonces. Por otra parte, en todas estas cuestiones tuvieron los Dominicos parte muy considerable y algunos hechos son apreciados con pa-

---

(1) *Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz.* Edición crítica del P. Gerardo de San Juan de la Cruz. Toledo, 1912. Preliminares, págs. 55 y siguientes.

(2) Publicadas en el tomo *Curiosidades bibliográficas de Rivadeneyra.*

(3) Censura á la *Vida de Santa Teresa de Jesús.*

sión evidente porque no acertamos á penetrar la mente de los actores de aquellos dramas. Al hablar aquí del criterio de los Dominicos nos referimos á los españoles de la segunda mitad del siglo XVI, cuando el protestantismo y los alumbrados, y nuestra misma pujanza intelectual, dieron tanta actualidad al tema. Aunque si estudiáramos otros tiempos con otros ó parecidos errores, creo que encontraríamos el mismo criterio doctrinal; pero ahora basta y sobra con que aclaremos un poco los debates que en nuestra España por aquellos tiempos hubo. Tratándose de una Corporación que por entonces tenía tantos maestros y grandes pensadores, sería vano pretender encontrar un criterio uniforme, y más siendo la cuestión ventilada bastante espinosa y de mucha aplicación práctica. Bastará determinar qué tendencia era la dominante y esto servirá no poco para explicar varios puntos históricos.

Hablando D. Miguel Mir de estas tendencias místicas dice: «Las Comunidades religiosas destinadas á dirigir y encaminar estas tendencias, en parte las favorecían y en parte las combatían y rechazaban. Entre las primeras, hablando en general, como se han de entender siempre estas cosas, había muchos Franciscanos, como puede verse en el proceso de la famosa Francisca Hernández. Entre las segundas se señalaban los Dominicos, que, guardadores de la tradición de la teología católica, á pesar de la maravillosa escuela mística por ellos sustentada, fueron siempre poco afectos á las tendencias místicas, tales como se revelaron en España en la primera mitad del siglo XVI, aunque de entre ellos había de brotar algunos años adelante el más famoso, el más elocuente propagador de estas tendencias, el admirable Fray Luis de Granada. La razón de la hostilidad de los Dominicos á estas tendencias sea tal vez más honda de lo que parece á primera vista. No siendo este el caso de ahondar y penetrar en ella, recordemos únicamente la oposición de muchos Dominicos á las enseñanzas del Arzobispo Carranza, propagador también de la escuela mística susodicha y del citado Fray Luis de Granada, á pesar de la autoridad jerárquica del primero y de la científica y literaria del segundo» [1].

Estos palabras del Sr. Mir pueden aceptarse por verdaderas. En la historia de los alumbrados de Toledo, como en las andanzas del famoso P. Méndez y demás alumbrados de Sevilla, y lo mismo en el negocio de los de Llerena, aparecen más ó menos Franciscanos

(1) *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús*, t. II, pág. 173.

fomentando estos movimientos populares y dándolos por buenos. Los Dominicos, al contrario, aparecen en actitud de desconfianza y algunos extremando la oposición y viendo grandes errores donde quizás no debiera verse más que algo de ilusión y bastante extravagancia. Pero esto, más que cuestión de corporación, era cuestión de educación científica. Los formados en la lectura de libros piadosos y dedicados á la dirección de las almas, eran más accesibles á estos entusiasmos místicos y menos exigentes para mirar ciertas cosas como manifestaciones del espíritu divino. Los dedicados al estudio de la teología escolástica y avezados á la discusión científica, eran menos cándidos y menos entusiastas. Y esto debe explicar por qué en algunas Ordenes parecían predominar las tendencias místicas sobre las científicas, y viceversa. Pero en todas había algo de todo; entre los franciscanos, como entre los jerónimos y benedictinos, hubo algunos hostiles á las tendencias místicas y figuraron entre los adversarios de Carranza. Fray Juan de Regla, por ejemplo, jerónimo; Fray Bernardo de Fresneda, franciscano, y Fray Rodrigo de Vadillo, benedictino y entusiasta aprobador de la obra *De Locis*, parecen haber tenido las ideas de Cano, poco más ó menos. En cambio, Fray Luis de Granada, Carranza, Fray Pedro de Soto, Fray Juan de la Peña y algunos Dominicos más defendieron y propagaron las ideas místicas. Se ve que éstos no leían sólo la Suma y sus Comentarios, sino también á Taulero, Herpff, Gersón y otros místicos medioevales. Y no creían en la santidad y en sus manifestaciones, como en una cosa meramente histórica, sino que la miraban como realidad siempre actual y siempre viviente. De aquí dimanaban diferencias tan enormes, que los que para unos eran santos, para otros eran herejes alumbrados.

La Compañía de Jesús en sus comienzos (y lo mismo los Teatinos y Barnabitas) fué francamente favorable á las tendencias místicas y se dedicó con ardor á fomentar la frecuencia de Sacramentos y de la oración mental en el pueblo y al mismo tiempo introducía la práctica de los Ejercicios espirituales, que en cuanto al modo no dejaba de ser una novedad. Esta tendencia fué en sus principios causa de muchas simpatías como de muchas desconfianzas, y de aquí se originó el acusarlos de alumbrados y el aplicar á veces el nombre de teatinos, que entonces en España se les daba, á personas muy dadas á la oración que nada tenían que ver con la Compañía. Más tarde, sin embargo, fuera por los excesos de los alumbrados, fuera por el aumento del espíritu científico, los teólogos de

la Compañía opinaron en esta materia como los demás, si es que no fueron más desconfiados. Su intervención en las cuestiones suscitadas por los errores de Molinos son prueba suficiente. Y no es que se dejase de recomendar la frecuencia de Sacramentos y la oración mental, y en general la vida devota, sino que ya se hacía con más reglas de prudencia humana y con más miramientos para no incurrir en exageraciones más ó menos cándidas y peligrosas. Porque no cabe duda que si en estas materias el entusiasmo piadoso ahoga del todo la crítica, se puede caer en grandes excesos. Y esto explica el que hombres eminentes, por otra parte rectos, hablasen tan duramente contra los místicos y las tendencias místicas. Malo es maltratar á hombres de bien, siervos de Dios y que buscan su gloria; pero no es menos expuesto á quebrantos el alabar y beatificar á pobres ilusas y á miserables farsantes. Y de todo esto hubo no poco en todas estas historias.

Admitiendo que la Orden de Predicadores en España seguía más bien la corriente que llamamos intelectualista y que era poco afecta á las tendencias místicas populares, parezco confesar que la mayoría de los Dominicos no participaban del espíritu y entusiasmo de Fray Luis de Granada y de Carranza, y, por consiguiente, que el representante por entonces de la opinión dominante entre los Dominicos era Fray Melchor Cano. Esto quiere admitir el Sr. Mir, como parecen indicarlo las siguientes palabras: «Lo que... debe admitirse como cierto y asentado es que al pensar lo que pensó Melchor Cano sobre el Instituto de la Compañía, fuera de obrar y decir con toda sinceridad lo que sentía en su conciencia, no solamente no siguió una tendencia ó manera de pensar personal, y por lo tanto pasajera y variable, sino que siguió y cumplió una ley ó tendencia ó manera de proceder general del Instituto de la Orden religiosa en la cual vivía y de la cual era uno de los mayores ornamentos. Esta ley y tendencia era la de buscar é investigar á todo trance la verdad, la de enseñarla y predicarla en todas formas y maneras y la de anteponerla á todas las otras tendencias místicas ó afectivas del alma... No hubo, por consiguiente, en los actos de Cano la pasión ó testarudez que algunos han supuesto. Fué su proceder consecuencia lógica del sistema de ideas que profesaba y dictamen ineludible de su conciencia» [1].

Aquí parece querer decir el Sr. Mir dos cosas: La primera, que

(1) Obra citada, t. II, pág. 618.

la tendencia doctrinal de la Orden de Predicadores es, por su naturaleza y por su espíritu, opuesta á las tendencias místicas, y segunda, que el más legítimo representante de esta tendencia doctrinal era por entonces Melchor Cano. De donde se deduce que la Orden de Predicadores tenía que ser necesariamente opuesta á los místicos y á la Compañía de Jesús. Es del todo innecesario demostrar que la tendencia doctrinal de la Orden de Predicadores no es contraria á la sana Mística. El mismo Sr. Mir habla de la maravillosa escuela mística por los Dominicos sustentada, y el hecho de que los Dominicos han seguido siempre á Santo Tomás basta para destruir por completo esa afirmación [1]. Aquí, de poder hablar de una oposición de los Dominicos á las tendencias místicas, tendría que referirse sólo á un tiempo dado, en particular desde el 1550 al 1580 y concretándonos á España.

Pero aun en este tiempo Cano representa una oposición exagerada, que le hace discurrir bastante peor de lo que de él podía esperarse. La generalidad de los Dominicos seguía la tendencia intelectualista; pero de una manera sensata y moderada. Indudablemente que los más no tenían los fervores místicos de Granada y Carranza, pero los admiraban, porque al fin y al cabo éstos, si en algo se excedían, era exceso de amor de Dios. En cambio, la actitud agresiva de Cano disgustaba y escandalizaba. Vése bien esto en la opinión que formaron los grandes maestros dominicanos sobre los Comentarios de Carranza. Los tuvieron por sanos y ortodoxos, aunque les parecía algo demasiada teología para en romance. Así opinó Fray Pedro de Sotomayor, Profesor de Prima en Salamanca, así Fray Juan de la Peña, Profesor de Vísperas; lo mismo pensó entonces Fray Mancio de Corpore Christi, Profesor de Prima en Alcalá; lo mismo Fray Felipe de Meneses, Regente de San Gregorio, de Valladolid; igual el insigne Fray Tomás de Chaves, Fray Tomás de Pedroche, Fray Ambrosio de Salazar y otros varios. Fray Pedro de Soto, Profesor de Oxford y Dilingen, no halló nada que tachar. Ya se ve que las ideas de todos estos grandes maestros no eran las del Melchor Cano. Sólo Fray Domingo de las Cuevas se prestó á suscribir su parecer, autoridad bien pequeña por cierto.

Los Dominicos eran intelectualistas porque para admitir estados místicos extraordinarios no se guiaban del entusiasmo, sino de las

(1) Vid. Vallgornera, *Mystica Theologia D. Thomae.*

razones sólidas de la teología; eran severos porque hay menos inconvenientes en no creer que en ser engañados; eran poco amigos de dar mucha mano en estas materias al pueblo y menos á las mujeres, porque había grandes y sonadísimos chascos. Pero de aquí á ser contrarios á las tendencias místicas sanas, fundadas en buena teología, hay una distancia enorme. Cierto que algunos, como Cano, Fray Alonso de la Fuente, Fray Alfonso Avendaño y quizás alguno más, exageraron su oposición y dieron pie á que algunos los apellidasen enemigos de los buenos. No merecen el calificativo porque sus intenciones eran sanas y sus convicciones sinceras, lo cual no quita que se equivocasen; pero debe servirles de cierta disculpa ante la historia. Cierto es también que algunos, profesando sólida y buena doctrina, fueron en la práctica algo cándidos, como el Ven. Granada en el caso de la Priora de Lisboa, y quizás Carranza y Fray Juan de Villagarcía en el trato con algunos más bien pietistas que místicos. Pero la generalidad de los maestros dominicanos de entonces brillaron tanto por la doctrina como por la prudencia en la dirección de las almas.

Si alguno quiere saber la opinión dominante entre los Dominicos de entonces, no debe buscarla en el *Parecer* de Cano sobre los Comentarios de Carranza. Otros escritos hay que reflejan mejor esta opinión. Léase la *Censura* del P. Báñez á la vida de Santa Teresa, léase el *Tratado de discernimiento de espíritus* del P. Ibáñez [1], y se verá con qué alteza de miras y con qué tino trataban los teólogos Dominicos estas cuestiones. Ciertamente, no son cándidos ni andan á caza de estados místicos y de revelaciones; pero tampoco son tan desconfiados que sólo admitan esas cosas para narradas en los libros. Y si son muy mirados para beatificar y santificar á los siervos de Dios, mientras vivan, también lo son para no condenar á los que dan señales de buen espíritu. Los Dominicos eran los confesores letrados que tanto pondera Santa Teresa [2]; en la equilibrada posesión del buen espíritu y de la ciencia teológica hallaban defensa, tanto contra las simplezas y extravagancias en que incurrían los llamados alumbrados, como contra la desconfianza, rayana en incredulidad, que algunos mostraban á todo lo que sonaba á gracias místicas. Y de esta prudencia espiritual dieron pruebas

---

(1) Publicado por el Sr. Mir en su *Vida de Santa Teresa de Jesús*.
(2) *Vida*, caps. V y XIII.

claras en el constante acierto con que aconsejaron y dirigieron á la privilegiada y extraordinaria Santa avilesa [1].

Suele decirse en muchos libros que los Dominicos de entonces estaban divididos en carrancistas y canistas. Esto si se refiere al hecho de defender ó no defender la legitimidad de la elección de Cano para Provincial y á creer ó no creer en la inocencia de Carranza, puede tener algún sentido. Pero si se quiere con esto dar á entender que había dos corrientes doctrinales, de las cuales fueran ellos jefes, es del todo falso. En primer lugar, había muchos y muy grandes maestros y cada uno pensaba por su cuenta, y ahí están sus obras para probarlo. En segundo lugar, si para alguno guardaban los Dominicos de entonces los honores de maestro más que para Santo Tomás, no eran ciertamente para Cano y Carranza, sino para Vitoria y Soto. Y para probar esto, pudieran traerse textos del mismo Cano, de Báñez, Medina, etc. Pero ahondando más, se ve que las diferencias de Cano y Carranza se referían sólo á la cuestión mística con sus consecuencias prácticas. Cano era hostil á estas tendencias y miraba á sus secuaces como alumbrados ó poco menos. Carranza las defendía con tesón y cariño y consideraba á los místicos como hombres espirituales y siervos de Dios. Á tales tendencias correspondían las amistades personales. Una opinión intermedia que miraba con simpatía á los que daban muestras de ser siervos de Dios y á la vez miraba con cierta desconfianza los movimientos místicos populares y los libros espirituales en romance, era la que realmente privaba entre los Dominicos de entonces. Esta era la actitud de Fray Domingo Soto y de la mayor parte de los grandes maestros; no eran, pues, ni tan extremados como Cano ni tan místicos como Carranza, y en rigor no seguían á ninguno de los dos.

La cuestión del provincialato de Cano tiene, á mi modo de ver, muy poca relación con estas cuestiones. La elección se hizo principalmente por motivos políticos y patrióticos para ensalzar al hombre que, á juicio de los españoles, sufría persecución por haber dado un parecer recto y sincero sobre las diferencias de Felipe II con Paulo IV. Por lo mismo el General de la Orden, que tenía que estar más por el Papa, casó la elección y anunció que casaría cualquiera otra que se hiciese. Á pesar de esto, casada la elección de 1557, los electores volvieron á elegirle en 1559. ¿Quién no ve en

(1) Vid. P. Martín, O. P., *Santa Teresa de Jesús y la Orden de Predicadores.*

este acto la pasión política y la exaltación patriótica? Sólo así se concibe que se pusieran enfrente del Papa y del General de la Orden. Por fin en Agosto de 1559 murió el Papa Paulo IV, y Cano pudo ser confirmado. Parece claro que la causa principal de estar en pro ó en contra del provincialato de Cano no era la cuestión doctrinal y mística [1]. Cierto que Carranza se opuso á la reelección, ya anunciada de antemano, de 1559 por saber la actitud en que estaba Cano contra él, y que los Capitulares, á pesar de todo, eligieron á Cano. Pero esto no significa que en la cuestión mística estuvieran por Cano contra Carranza ni en casos parecidos, sino sólo que eran mayores las influencias que se empleaban en sentido contrario. Felipe II y sus Consejeros habían hecho cuestión de gobierno el sacar á flote el provincialato de Cano, y á los Capitulares debió parecerles natural secundar los deseos de su Rey. Por eso dieron excusas al Arzobispo y siguieron adelante. Si fué prudente eso de encumbrar á Cano con disgusto del Papa, no seré yo quien lo resuelva. En circunstancias normales es evidente que con solo ese dato no hubieran pensado en él, por grandes que fueran sus cualidades. Pero á los españoles de entonces les parecía muy bien todo lo que fuera dar en cara á Paulo IV; y Cano con los famosos pareceres ganó popularidad y el apoyo real. La razón alegada por el General de la Orden Vicente Justiniano, á saber: que Melchor Cano era Obispo consagrado, era una razón fuerte [2], no un mero pretexto, como pretende el Sr. Mir; lo cual no quita que detrás se ocultase otra más fuerte todavía, ó sea, que Cano no era grato al Papa.

Fray Alonso de la Fuente y los alumbrados de Llerena.

La cuestión de los alumbrados en España es materia poco estudiada todavía. Y, sin embargo, es de las cuestiones que más conviene estudiar, porque en el siglo XVI y parte del XVII es una preocupación constante del Santo Oficio y de muchos hombres doctos y á la vez una acusación que de continuo se lanza contra las per-

---

(1) Caballero en la obra citada trae varios documentos que aclaran esta cuestión y evidencian su carácter político.

(2) La cosa estaba un poco obscura, porque Cano, aunque era Obispo, había renunciado á la Silla. Paulo IV dió un Breve con esta ocasión declarando extensiva la ley aun al caso de haber renunciado la dignidad. Vid. *Bull. O. Praed.*, t. VII, pág. 156.

sonas dadas á la oración. No tiene duda que en el fondo los verdaderos alumbrados son una tendencia mística morbosa que, con distintos nombres y algunas variantes, aparece muchas veces en la historia. Los montanistas, los priscilianistas, los begardos, las beguinas, el molinosismo y otros varios sistemas ó erróneos ó enfermizos, son manifestaciones de esa misma tendencia del alma humana á la unión con Dios que muchas veces se extravía en su camino.

En la historia eclesiástica de España, en los edictos y sentencias del Santo Oficio encontramos á cada paso eso de los alumbrados. Tres procesos principales se conocen: uno, en 1529, contra los alumbrados del reino de Toledo. Otro, en 1578, contra los de Llerena y otros pueblos de Extremadura, y el tercero, en 1627, contra los de Sevilla. Luego van desapareciendo ó se les llama secuaces de Molinos. Los alumbrados del reino de Toledo parecen haber sido los de más fondo doctrinal y de mejores costumbres, y eso que su principal jefe era un seglar con familia llamado Pedro Ruiz de Alcaraz. En la cuestión de Llerena hubo, sobre todo, enfermedad y perversión; en los de Sevilla predominó el embuste.

Los Dominicos fueron muy opuestos á estas tendencias místicas más ó menos erróneas, en lo cual estuvieron bien acertados. Pero algunos excedieron los límites de lo justo y echaron al montón de los alumbrados á personas de reconocida virtud. Ya hemos visto cómo Melchor Cano tiene siempre entre cejas á los alumbrados de Toledo y da por inficionados con sus errores al Beato Juan de Ávila, á Carranza, á Fray Luis de Granada y á los jesuítas en general. Al aparecer los alumbrados de Llerena sale á la arena otro gran impugnador de estas tendencias con las mismas ideas, poco más ó menos, que Melchor Cano, y no contento con escribir memoriales, va por los pueblos predicando contra lo que él cree diabólica secta. Fué éste, Fray Alonso de la Fuente, dominico, natural de la Fuente del Maestre (Badajoz) y profeso del convento de San Pablo, de Sevilla. Vivió de 1533 á 1585 [1].

Á este buen religioso le plugo al Sr. Menéndez y Pelayo (y lo mismo al P. Astraín) tratarle despiadadamente, sin duda por no conocer bien su psicología y las circunstancias en que se vió. Des-

(1) Vid. Góngora, *Historia del Colegio Mayor de Santo Tomás*, de Sevilla. Tomo II, pág. 112. En esta obra se hace á Fray Alonso natural de Llerena; pero él llama su pueblo á la Fuente.

pués de decirnos que el descubridor de los alumbrados de Llerena fué un dominico llamado Fray Alonso de la Fuente, añade: «Pero no se detienen aquí las cosas, porque el acusador, Fray Alonso de la Fuente, era un fraile vulgar, lleno de preocupaciones de convento y de universidad, corto de entendimiento, arrebatado y extremoso, y, sobre todo, enemigo mortal de los jesuítas, que él llamaba teatinos. Y asiendo la ocasión por los cabellos, quiso complicar á los Padres de la Compañía en el vil negocio de los alumbrados; todo por absurdas cavilaciones y mala voluntad y flaqueza de magín suya» [1]. En este párrafo del eminente escritor hay casi tantos dislates como palabras. Fray Alonso de la Fuente no era, ni mucho menos, un fraile vulgar; había ganado por oposición una colegislatura perpetua en Santo Tomás, de Sevilla; se había graduado con el rigor que allí se estilaba, era calificador y consultor del Santo Oficio y Prior de los Dominicos de Llerena. Lo de estar lleno de preocupaciones de convento y universidad es frase muy progresista, y para saber si hablaba sólo por flaqueza de magín, lo mejor es leerle. Fray Alonso llama á los jesuítas *Teatinos, que por otro nombre llaman de la Compañía de Jesús y en Portugal Apóstoles.* El suponer que es cosa especial del P. de la Fuente el llamar á los jesuítas teatinos es un desliz en el Sr. Menéndez y Pelayo y gran ignorancia en el apologista de quien lo tomó [2]. Lo mismo los llama á veces Santa Teresa y el mismo Santo Oficio en documentos oficiales y otros muchos escritores de aquellos días.

El origen de la contienda parece haber sido como sigue. En el territorio que ahora constituye la provincia de Badajoz se formó por aquellos tiempos un extraordinario movimiento piadoso. Tuvieron parte en esto los Obispos D. Cristóbal de Rojas y Sandoval (1556 62) y el Beato Juan de Ribera (1562-68), algunos sacerdotes

---

(1) *Historia de los Heterodoxos españoles*, t. II, pág. 513. Todo este capítulo primero del libro V está muy deficiente é inexacto.

(2) Todo lo referente á los alumbrados de Llerena lo toma el Sr. Menéndez y Pelayo de Barrantes, *Aparato bibliográfico para la historia de Extremadura*, arriesgándose á decir que apuró la materia. Es demasiado decir. El Sr. Barrantes utilizó sobre todo un manuscrito de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, cuyo título es: *Alumbrados. Papeles que dió contra ellos el Maestro Fray Alonso de la Fuente, fraile de la Orden de Santo Domingo, y contra los Teatinos ó Jesuítas y vindicación de éstos.* El Sr. Barrantes, y más todavía el Sr. Menéndez y Pelayo, creyeron demasiado al apologista anónimo, hasta en lo de que Fray Alonso ignoraba el nombre de la Compañía y que apenas se habían visto Jesuítas por aquellas partes de Extremadura.

discípulos del Beato Juan de Ávila y algunos jesuítas, en particular el P. Gaspar Santacruz. Las Comunidades establecidas en aquellos pueblos, unas favorecían el movimiento; otras, lo miraban como excesivo; ó quizás sea más exacto decir, que en cada convento había individuos con distintas opiniones. La cosa en sus principios era al parecer santa y prometía grandes frutos. Por el año 1568 fué el P. Alonso de la Fuente á visitar su familia en la Fuente del Maestre y le pareció ver en aquellas que llamaban beatas ó teatinas cosas muy raras. Andaban descoloridas y mortecinas, sentían sudores y desmayos, se caían como muertas y tenían visiones muy estupendas é imaginaciones muy disparatadas y deshonestas. Muy desconcertado quedó Fray Alonso con estas cosas, que observó, primero que en nadie, en una sobrina. Luego fué trasladado del Colegio de Santo Tomás, de Sevilla, al Convento de Llerena y pudo observar las cosas con más atención y más despacio. Supo también que algunos de los que dirigían aquel movimiento se permitían actos deshonestos con sus dirigidas y las persuadían que no eran pecado, y esto nada menos que con razones místicas. Con esto Fray Alonso, que sin duda tenía sobre mística popular ideas análogas á las de Melchor Cano, se convenció de que se trataba de la abominable secta de los alumbrados y se decidió á emprender una activa propaganda contra ellos yendo á predicar de pueblo en pueblo. La campaña duró por lo menos desde 1570 á 1578, año en que fueron castigados por el Santo Oficio los principales autores de aquellos desvaríos. En sus excursiones le sucedieron casos muy cómicos que nos dan alguna idea de lo que era aquello.

Justo es decir que obraba convencido y no por mala voluntad. Consultó el caso con los Maestros Ochoa y Aguayo, del Colegio de Santo Tomás, de Sevilla, y fué á Salamanca á consultarlo con los Maestros de aquella insigne casa. En ambas casas le dijeron que aquel negocio no era cosa buena y que debía denunciarse al Santo Oficio. Con lo cual se decidió á escribir memoriales [1] al Rey Felipe II y al Consejo del Santo Oficio, hasta que logró de él que interviniera en el asunto. También dirigió memoriales al Archiduque Alberto y á la Inquisición de Lisboa, y éstos van más bien contra

(1) De estos peregrinos memoriales, escritos no «en muy ramplón estilo», como dice el Sr. Menéndez y Pelayo, sino en estilo animado y pintoresco, sólo se ha publicado uno en la *Revista de Archivos*, años de 1903, 904 y 905. Muy de desear es que se publiquen todos, porque contienen datos muy curiosos.

los jesuítas que contra los alumbrados en general. Pero es una verdadera tontería decir que hizo esto con mala fe; es decir, para dar el tiro en país extraño y luego esconder la mano, porque todo aquello y mucho más lo había dicho ya á Felipe II y á la Inquisición de España. Precisamente en uno de esos memoriales se ofrece á ir á Evora á descubrir los alumbrados que allí hay, según él cree saber con certeza. Era un convencido que quería atajar el mal en todas partes, según él lo entendía.

¿Qué hemos de pensar de todo esto? Á mi modo de ver el negocio de los alumbrados de Llerena, visto de cerca, tiene poca importancia. Fray Alonso se engañaba en parte y sus contrarios tanto ó más que él. Él creía que aquellas cosas tan raras que padecían las que él llama alumbradas ó teatinas, eran cosa de magia ó del demonio. Sus contrarios las tenían por padecimientos divinos y aprobaban y santificaban los sentimientos de aquellas pobres mujeres. Y examinando bien el caso, parece indudable que se trata de histerismo más ó menos epidémico, porque aquellas infelices se comunicaban unas á otras sus ocurrencias y extravagancias. Es bien raro que lo mismo Fray Alonso que los beateros, sus contrarios, no comprendiesen que aquellas cabezas no estaban cabales. Andaban estas beatas absortas siempre en la contemplación, mortecinas y descoloridas y «sentían un ardor terrible que las quemaba y unos saltos y ahincos en el corazón que las atormentaban, y una rabia, y molimiento y quebrantamiento en todos sus huesos y miembros que las traía desatinadas y descoyuntadas... y veían y sentían extraños ruidos y voces» [1]. Huelga decir que á estas pobres enfermas no se las puede tener por alumbradas, porque los disparates que dijeran eran desvaríos de la imaginación y no cabe duda que eran un número insignificante las que padecían tales cosas, en comparación de las muchísimas que seguían la vida devota y no padecían nada.

La segunda equivocación está en asignar la causa de tales enfermedades. Lo mismo Fray Alonso que sus contrarios lo atribuían á la meditación y á los demás ejercicios que practicaban, en los cuales sentían «movimientos del sentido gruesos y sensibles», que Fray Alonso, con mayor acierto, tenía por deshonestos y los otros

(1) Vid. Barrantes, obra citada, art. Llerena. *Sentencia de los señores inquisidores contra los alumbrados de su distrito.* Lo mismo las pinta Fray Alonso en su memorial citado.

les certificaban que eran favores divinos. Realmente aquello era una enfermedad, que tenía sus causas fisiológicas y sociales, que sería largo averiguar. Todavía se puede añadir en favor de Fray Alonso que sin duda aquellos místicos, con muy buena fe y celo, daban á mujeres flacas manjar más sólido del que podían soportar. Los místicos suelen ser demasiado fervorosos y medir á los demás por la fuerza de sus hombros. Y el afán de ver favores divinos y encontrar el fruto de sus predicaciones los hace no poco cándidos. Fray Alonso no lo era, y en cuestión de teología sabía bastante más que todos aquellos devotos predicadores. Por eso no creyó en todas aquellas visiones y prodigiosísimas revelaciones; pero tampoco supo la verdadera explicación y echó la culpa á las meditaciones que hacían y á los ejercicios que practicaban, á cosas que de suyo no causan tales trastornos, aunque bien puede haber imprudencia.

Puestas así las cosas, ya es lógico que Fray Alonso tuviera por ministros diabólicos á quienes tales cosas enseñaban; y como los veía honrarse con la amistad de D. Juan de Ribera y tenerse por discípulos del Maestro Juan de Ávila y leer asíduamente á Fray Luis de Granada y ser fieles oyentes y colaboradores de los teatinos, como decían entonces, no perdonó á ninguno y á todos los denunció al Santo Oficio. En esto se excedió; hubo candidez sin duda, pues algunos de los condenados por el Santo Oficio fueron amigos del Obispo D. Juan de Ribera y del P. Santacruz; hubo quizás imprudencia en aprobar ilusas y en tratar con ellas, de donde vino para algunos ocasión de ruina; pero no otra cosa en tales sujetos. El P. Santacruz no figura en las historias de la Compañía como muy prudente. Otros de aquellos clérigos lo serían menos.

Había, sin embargo, ministros diabólicos: Hernando Alvarez, Chamizo y algunos más. Esto lo sabía de cierto Fray Alonso y consiguió que el Santo Oficio los condenara. ¿Eran verdaderos alumbrados? El Santo Oficio más bien los castigó como deshonestos. Lo que decían á sus discípulas sobre la licitud de ciertos actos, bien podría ser una manera de quitarlas escrúpulos y no una creencia especulativa. Hay que tener presente también que las acusadoras eran histéricas, cuya sensibilidad estaba perturbada y podían fingir abominaciones que sólo existían en su imaginación. Pero si fueron reales todas las cosas de que fueron acusados, habrá que decir que algunos eran casos patológicos que no hacen regla.

De aquí resulta casi que no hubo tales alumbrados. Hubo varias

histéricas y algunos clérigos solicitantes, y nada más. Queda un gran movimiento piadoso, de suyo bueno, y así no hay escándalo en decir que se debió á personas virtuosas. Parece que con el miedo que infundió el castigo de los clérigos prevaricadores se cobró mucha desconfianza y se abandonó la piedad. Por otra parte, al Beato Juan de Ribera sucedió en el obispado D. Diego Simancas, poco amigo de místicas. Y así acabó todo, ó poco menos.

Es claro, por consiguiente, que los llamados alumbrados de Llerena no merecen el calificativo de gavilla de facinerosos y demás lindezas que les propina el Sr. Menéndez y Pelayo; y claro también que no era mera flaqueza de magín de Fray Alonso el ver alguna relación entre tales desvaríos y ciertas prácticas devotas. Y quien tiene por fantasías de Fray Alonso algunas cosas muy raras que cuenta, da muestras de no haber visto en su vida histéricas. El buen debelador de alumbrados se engaña mucho cuando filosofa; pero no inventa. Su mal estuvo en tomar como objetivas las alucinaciones de aquellas infelices y en considerar como característicos de una secta los dichos y hechos de algunos que se metían á maestros espirituales sin vocación ni aptitudes, y hasta quizás con perversos fines.

El manuscrito anónimo que hemos citado [1] dice que el Santo Oficio dió una reprimenda á Fray Alonso por los memoriales que escribió contra los jesuítas, que le obligó á retractarse y que le mandó ir recluso al convento de Portacoeli, de Sevilla. Puede que no haya sido tanto y el Santo Oficio se limitase á recomendarle más moderación. Porque otras historias dicen que siguió entendiendo en las cosas del Santo Oficio y residiendo en Llerena hasta la muerte [2]. Este extremo no faltarían medios de aclararle. Dice el mismo anónimo que el Cardenal Archiduque Alberto no se dió por satisfecho, que pidió que el castigo fuese más ejemplar y público, y para este fin solicitaba que la causa se viese en Roma ó por el Nuncio Apostólico en Madrid. Felipe II dijo que lo pensaría, y por fin se negó á ello; pareciéndole que, habiendo intervenido en el asunto el Santo Oficio, sería en su menoscabo el que interviniese

---

(1) *Los alumbrados.* El primer documento, que se titula *Hechos y dichos de Fray Alonso de la Fuente*, parece ser de un jesuíta que informa á otro, quizás á un superior.

(2) Góngora, obra y lugar citado. Tampoco González Dávila ni Fernández, O. P., que hablan con elogio de Fray Alonso, dicen nada de que fuese castigado.

otro Tribunal. Esta respuesta, sin duda, la dió hecha el Santo Oficio al Rey, y por eso lo que aquí importa saber es por qué el Consejo de la Suprema Inquisición vino en cierta manera á ser amparadar de Fray Alonso.

El citado anónimo lo explica por la razón de que el Santo Oficio se había servido de Fray Alonso de la Fuente. Pero el anónimo, sin querer, indica otra más fuerte, pues dice, atribuyéndolo á las denuncias de Fray Alonso, que el Santo Oficio había comenzado á poner en sus edictos los errores que afirmaba el denunciante que existían, y lo que es más, que había mandado hacer averiguaciones secretas en los lugares donde había casas de la Compañía. Lo que pasaba es que Fray Alonso no estaba solo, que en el Santo Oficio había otras denuncias y antecedentes [1], y por lo mismo los Consejeros no tenían por calumniador al celoso impugnador de los alumbrados, aunque le tuvieran por extremado.

Hay que desengañarse; había muchos que participaban de esa prevención contra los místicos y propendían á tenerlos por alumbrados. Y lo más raro es que parece que la realidad quería dar la razón á los que tenían tales prevenciones, porque de vez en cuando salía á la superficie alguna monstruosidad ó desvarío. Yo creo que tales alumbrados los formaba, las más de las veces, la preocupación, y que no pasaban de ser devotos algo extremados ó raros, ó á lo más, ilusos. Pero hay que tener presente aquel estado de opinión para entender la historia; de otra suerte, cometeremos grandes desaciertos é injusticias.

FRAY E. COLUNGA, O. P.

---

(1) Entre otros antecedentes estaba el proceso contra el P. Francisco Villanueva, que se refería á estos asuntos. El P. Ruiz Amado *(D. Miguel Mir y su Historia interna documentada de la Compañía de Jesús)* afecta poner en duda la existencia de tal proceso. Pero ya el P. Getino había ofrecido decir dónde se encuentra. (LA CIENCIA TOMISTA, t. I, pág. 544.)

CUESTIONES MÍSTICAS

Cuestión 2.ª—Cómo es asequible la divina contemplación á cuantos sinceramente la buscan y con humildad y paciencia perseveran hasta encontrarla.

§ I. — *Cómo á todos se ofrece.*

No sería tan bueno y tan recomendable el buscar con todo interés esta preciosa margarita, si no hubiera plena seguridad de llegar á poseerla, más tarde ó más temprano, si se busca en debida forma.

La contemplación sobretatural es, en efecto, aquella celestial *sabiduría* no en vano tan pregonada en las Santas Escrituras, como *amable* y *deseable,* y tan solícita de nuestro bien, que «se deja hallar—dice el Sabio—de quienes la buscan y se muestra fácilmente á quienes la aman. Pues se adelanta á los que la codician para mostrárseles primero. Quien desde la madrugada (es decir, desde los albores de la vida de la gracia; desde el uso de la razón, ó desde una sincera conversión) velare á ella, no necesitará fatigarse buscándola, pues á sus puertas la encontrará sentada. Por eso el pensar en ella es consumada prudencia; pues el que por amor de ella velare, luego estará seguro. Porque ella misma anda buscando á los que de recibirla son dignos, y en los caminos alegremente se les muestra y en toda ocasión se les hace encontradiza... Y así es como el deseo de la sabiduría conduce al reino eterno» (*Sap.* 6, 13-17, 21).

Si, pues, de veras «lo deseamos—como lo deseaba el mismo Sabio—, nos será dado el *sentido espiritual;* y si con todo fervor lo invocamos, á nosotros vendrá el Espíritu de sabiduría». Y esta sabiduría, que es el principal don del Espíritu Santo y el que más propiamente nos hará contemplativos y místicos, debe «ser preferida á todas las dignidades, honras y riquezas, pues su luz es inextinguible, y con ella nos vienen juntos todos los bienes y una indecible honestidad» (*Sap.* 7. 7-11).

Por eso debemos también «amarla y buscarla desde la juventud, para tenerla por esposa, y gozar así de la íntima comunicación con Dios»

(*Sap.* 8, 2-3). Pues los que tan temprano la buscan son, como queda dicho, quienes más pronto y con menos trabajo la hallan (*Prov.* 8, 17; *Sap.* 6, 15).

Pero nadie, por tarde que haya empezado á buscarla, debe desanimarse; que si de una vez se resuelve á amarla de todo corazón é ir en pos de ella con fidelidad y perseverancia, prefiriéndola á todos los bienes del mundo, al fin, seguramente, la encontrará y verá saciados todos sus deseos, por grandes que sean. Pues como éstos sean sinceros, nunca pueden quedar frustrados, siendo tan rico y generoso Nuestro Señor [1]. Y cuanto más grandes, atrevidos y ardientes esos deseos sean, de modo que no se repare en privaciones y sacrificios, tanto más pronto y más cumplida y sobreabundantemente suele llenarlos Él [2].

«Cuando, después de haber Dios llamado por más ó menos tiempo, se le abre la puerta—con estos deseos de Él—, entonces, asegura el Padre Grou [3], entra, toma posesión del corazón y establece allí su imperio para no salir más, á no ser echado. Y entra... con todos sus tesoros y gracias, resuelto á comunicarlos sin medida, olvidando todo lo pasado, si el alma corresponde fielmente á sus liberalidades... Así hace correr sobre ella un río de paz, y de una paz íntima y deliciosa que excede á todo sentido. Si esto que digo no lo experimentan todas las almas, es porque vuelven á Dios más por el sentimiento de temor que por el de amor; porque no se le entregan del todo y sin reserva, y porque no corresponden con fidelidad á los beneficios [4]... Mas las que se le entregan plenamente y con todo el

---

(1) «*Omnis* qui credit in illum, non confundetur... Nam idem Dominus omnium, *dives* in *omnes* qui invocant illum» (*Rom.* X, 11-12; Cf. *Luc.* 1, 53). «Dilata os tuum, et implebo illud.» (*Ps.* 80, 11). «Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum» (*Joan.* 3, 34). «Qui replet in bonis desidirium tuum» (*Ps.* 102, 5).

(2) «Acerca de Dios, observa San Juan de la Cruz (*Subida,* III, cap. VI), cuanto más espera el alma tanto más alcanza; y entonces espera más, cuando se desposee más; y cuando se hubiere desposeído perfectamente, *perfectamente quedará* con la posesión de Dios en unión divina. Mas hay muchos que no quieren carecer del sabor y de la dulzura de la memoria en las noticias de cosas particulares, y por eso no vienen á la suma posesión y entera dulzura. Porque el que no renuncia á todo lo que posee, no puede ser discípulo de Cristo» (*Luc.* 14, 33). «Cada uno, dice Ruysbroek (*Las siete Clausuras,* capítulo XVII), se junta y adhiere á Dios más ó menos, según el hambre, la sed y el ardor que de Él tiene. Y según esta medida es como logra sentir á Dios, gustarle y gozar de Él; pues Dios es el alimento y el bien de todos, y cada cual lo goza según la excelencia de su vida, de sus deseos y de su salud espiritual.»

(3) *Manuel,* p. 45-47; *Conduite de Dieu.*

(4) Quien quiera experimentar la más alta contemplación, decía conforme á esto Ruysbroeck (*Los siete grados de amor,* cap. XIII), «debe ofrecer á Dios todas sus virtudes y buenas obras sin fijarse en ninguna recompensa. Y, sobre todo, debe ofrecerse á sí mismo y abandonarse á la libre disposición de Dios, y progresar siempre sin mirar nunca hacia atrás por viva reverencia á Él. Así es como debe, con la gracia de Dios, prepararse para la vida contemplativa, si quiere alcanzarla. Su vida exterior y sensible debe estar bien regulada y ordenada en buenas obras á vista de todos los hombres. Y su vida íntima debe estar llena de gracia y de caridad, sin disimulos, con recta inten-

corazón abierto, movidas del amor divino más bien que del propio interés, éstas *desde un principio gustan cuán bueno es Dios* y cuán bien acoge al pecador sinceramente convertido... Y esta paz que entonces empieza el alma á gustar, no es nada en comparación de la que Jesucristo le promete, aun en esta misma vida, si ella continúa siendo generosa y fiel. El término de la vida espiritual es una unión inmediata y central con Dios, y más bien que unión es transformación y unidad: es una expresión de la adorable unidad que reina entre las tres Divinas Personas... Dios se derramará en su criatura, y ésta se perderá en Dios, teniendo con Él un mismo vivir y un mismo principio de vida. *He ahí lo que desde aquí abajo se promete al alma,* y lo que, bajo el velo de la fe, *comenzará á gozar.*»

«Un alma que por la mortificación se haya curado bien de sus pasiones, y por la pureza de corazón se haya establecido en una perfecta santidad, entra, dice el P. Lallemant [1], en admirables conocimientos de Dios, descubriendo cosas tan grandes, que hasta viene á perder el uso de sus sentidos. De ahí los raptos y los éxtasis.»

Muy lejos, pues, de hacer excepciones ó exclusiones, como odiosamente suelen hacerlas los hombres; la divina Sabiduría á todos se ofrece y á todos invita, sin excluir á nadie, ni aun á sus declarados enemigos, si de veras á Ella se convierten y tratan de serle fieles. Llama á grandes y pequeños, á doctos é ignorantes, á religiosos y seglares, á justos y pecadores, con tal que de corazón se le entreguen, y con amor y docilidad la escuchen y se dejen guiar de su dulcísimo espíritu. Y no contenta con esto, con ofrecerse á todos tan generosamente, amenaza con terribles castigos á cuantos se hacen sordos á su invitación amorosa ó la menosprecian, así como promete gloriosos premios á cuantos saben corresponderle [2]. Á éstos se les comunicará con todas sus infinitas riquezas.

Por tanto, bien podemos contar todos con estas liberalidades de la divina bondad y misericordia, si de todo corazón confiamos y nos abandonamos en Ella, renunciándonos de veras á nosotros mismos. Pues cuando un alma, desconfiando de sí, de su propia ciencia, habilidad y prudencia,

---

ción, rica en toda virtud: su memoria, exenta de cuidados y solicitudes, libre y desprendida, del todo purgada de imágenes; su corazón, libre, abierto y levantado por encima de todos los cielos; su inteligencia, vacía de toda consideración y desnuda en Dios. Tal es la ciudadela de los espíritus amantes, donde todas las puras inteligencias se reúnen en una sencilla pureza. Esta es la habitación de Dios en nosotros, donde nadie puede obrar, sino sólo Dios».

(1) *Doctrine spirituelle*, pr. 4, cap. IV, a. 1.

(2) Sapientia foris praedicat, in plateis dat vocem suam: in capite turbarum clamitat, in foribus portarum urbis profert verba sua, dicens: Usquequo parvuli diligitis infantiam, et stulti ea, quae sibi sunt noxia, cupient, et imprudentes odibunt scientiam? Convertimini ad correptionem meam: et proferam vobis spiritum meum... Quia vocavi, et renuistis... Despexistis omne consilium meum... Ego quoque in interitu vestro ridebo... Tunc invocabunt me, et non exaudiam... Qui autem me audierit, absque terrore requiescet, et abundantia perfruetur *(Prov.* 1, 20-23).

tiene siempre puestos los ojos en Dios, entregándose en sus manos y esperándolo de Él todo, nunca deja Él de tomar plena posesión de ella, encargándose por sí mismo de dirigirla y gobernarla y proveerla en todas las cosas [1].

La misma Sabiduría nos asegura, en efecto, que ama á cuantos la aman y que, más tarde ó más temprano, se dejará ver y hallar de cuantos con todo corazón la desean y la buscan, dispuesta á colmarlos de gloria y riquezas, de justicia y felicidad; que tiene sus delicias en morar con los hijos de los hombres, y que serán dichosos los que la oyen y velan á sus puertas cada día; pues el que la hallare hallará la vida y gozará de la salud del Señor [2].

Todos, pues, la encontrarían, si con todo amor y diligencia la buscasen; si la codiciasen como se codicia el dinero, y si trabajasen por hallarle con el interés con que se cava y trabaja por encontrar un rico tesoro [3]. Y con tanta más facilidad la hallarían, cuanto más pronta está ella misma para salirles al encuentro; y así, adelantándose como madre piadosa (*Eccli.* 15, 2-3), por todas partes clama y manda en busca de los pequeñuelos para que vengan á ella, y se dirige hasta á los «insipientes»—ó sea á los mismos que no quieren entender ó se la hacen sordos—para que vengan á su casa á recibir el pan que les tiene preparado y embriagarse

---

(1) Habe fiduciam in Domino ex todo corde tuo, et ne innitaris prudentiae tuae. In omnibus viis tuis cogita illum, et ipse *diriget gressus tuos.* Ne sis sapiens apud temetipsum *(Prov.* 3, 5-7). «Cuando los hombres, dice Ruysbroeck *(Espejo de la salud,* capítulo XI), ponen en Dios su fe, su esperanza y su confianza, más bien que en sus propias prácticas y obras, entonces la luz divina los eleva por encima de la razón y de la inteligencia.» «Muchos, observa el P. Lallemant *(Doctr. spir.*, pr. 2, s. I, cap. III, a. 2), no llegan nunca á gran perfección, porque no esperan bastante... Debemos esperar confiadamente de Dios grandes cosas, puesto que nuestros son los méritos de Nuestro Señor; y es honrar mucho á Dios el esperar mucho de Él.» «El objeto—añade *(ib.* pr. 4, cap. II, a. 1, § 3)—á que debemos aspirar, después de habernos ejercitado largo tiempo en la purificación del corazón, es el quedar de tal modo gobernados y poseídos del Espíritu Santo, que sea Él sólo quien guíe todas nuestras potencias y sentidos y quien regule todos nuestros movimientos interiores y exteriores, abandonándonos completamente en Él y renunciando á nuestros quereres y satisfacciones. Así es como no viviremos ya en nosotros mismos, sino en Jesucristo.»

(2) *Prov.* 8, 17-21, 31, 34, 35; *Sap.* 6, 12-21; 7, 11-14.

(3) *Prov.* 2, 3-5. «Los que cavan buscando tesoros, observa Fr. Juan de los Ángeles *(Lucha espiritual*, tr. 2, cap. IX), no se desalientan ni desmayan si no luego topan con ellos; antes cobran mayor ánimo y brío cuanto más se llegan al tesoro, especialmente si de cuando en cuando se descubren algunos granos del oro tras que andan. El Apóstol San Pablo, escribiendo á los Hebreos, dice (10): «Trabajemos juntos y á una en buscar el tesoro escondido, porque unos á otros nos consolemos y animemos al trabajo; tanto más cuanto más de cerca consideráremos el día de su posesión. Bienaventurada el alma que, muerta perfectamente al mundo, halló un sepulcro adonde enterrarse y esconderse, por no tener que ver más con el mundo. Llama San Gregorio sepulcro á la contemplación.»

con el vino de la celestial consolación, de modo que así *dejen la infancia* espiritual y entren por las vías de la prudencia (1).

Ella da vida, infunde alientos, recibe con amor, consuela, dirige y colma de bendiciones á cuantos de veras la buscan y dócilmente la escuchan (2).

Nadie, pues, tiene disculpa para no atender á estas tan reiteradas, tan amables, tan vivas y tan apremiantes invitaciones que consigo traen las gracias necesarias para aceptarlas y seguirlas; y nadie, por humilde, despreciable, pecador, rudo, ignorante y pobre que sea, podrá con verdad decir: «Yo nunca he sido invitado á esas íntimas comunicaciones divinas, ni me siento con fuerzas, ni tengo por qué tratar de salir de mi vida ordinaria para emprender otra tan superior, aspirando á lo que es propio de los santos y de las almas privilegiadas.» Nadie puede hablar así, pues Dios no hace tales excepciones: á todos llama á la verdadera y plena santidad, á una santidad propia de hijos suyos, que en todo deben procurar parecérsele; con todos desea comunicarse de una manera íntima y cordial, y se comunicaría si ellos correspondiesen y no le ofrecieran obstáculos; en todos quiere tener sus delicias, y á todos les haría capaces de gustarlas, si ellos mismos no se lo impidiesen, resistiéndole (3).

Todos, en efecto, son llamados á gozar de sus consuelos, subiendo á su monte santo para regocijarse en la casa mística de su oración (4); todos pueden, si quieren de veras, ir á criarse á sus pechos (*Os.* 2, 14; *Is.* 66, 10-13); todos son invitados á entrar en la casa de la disciplina (*Eccli.* 51, 31) y á ser allí enseñados por el mismo Dios (*Is.* 54, 13; *Joan* 6, 45); pues á cuantos son fieles á la gracia, se lo enseña todo la dulce y consoladora *unción* del Espíritu Santo (I. *Joan.* 2, 20-27).

Así para todos los fieles, y no únicamente para algunos más privilegiados, pide el Apóstol (*Eph.* 1, 17-18) «el Espíritu de *sabiduría* y de *revelación*, á fin de que, *iluminados los ojos del corazón*, puedan conocer bien á Dios y sepan apreciar las riquezas de su gloriosa vida y herencia en los santos».

Y en poseer ese amoroso Espíritu y quedar de Él poseídos, consiste la

---

(1) *Prov.* 1, 20-23; 8, 1-5; 9, 3-6; Cf. Ágreda, *Mist. Ciudad de Dios*, 1.ª p., l. 2, capítulo XIII, núm. 110.

(2) Sapientia filiis suis vitam inspirat, et suscipit inquirentes se, et praebit in via justitiae. Et qui illam diligit, diligit vitam: et qui vigilaverint ad illam, complectentur placorem ejus. Qui tenuerint illam, vitam haereditabunt: et quo introibit, benedicet Deus.» (*Eccli.* 4, 12-14.)

(3) «Se da Dios á Sí, dice Santa Teresa (*Vida*, cap. XXVII), á los que todo lo dejan por Él. No es aceptador de personas, á todos ama: no tiene nadie excusa, por ruin que sea.» «Un corazón que sólo quiere á Dios, decía la Beata Margarita María (*Œuvres*, t. 2, p. 408), en todas partes lo encuentra.»

(4) «*Adducam eos* in montem sanctum meum, et *lætificabo eos* in domo orationis meae...: quia domus mea domus orationis vocabitur *cunctis populis.*» (*Is.* 56, 7.)

vida mística, ó sea la verdadera contemplación sobrenatural, á la cual llegan cuantos tienen tal sed de justicia, que no descansan hasta lograr beber en ese misterioso *Río de agua viva* que eternamente fluye del trono de Dios y del Cordero, y junto al cual están plantados, como árboles de vida, todos los verdaderos justos, cuyas hojas son salud de las gentes y cuyos frutos son los doce del mismo Espíritu Santo, los cuales van dando sin falta á sus debidos tiempos (*Apoc.* 22, 1-2).

Si no se posee ese don preciosísimo sobre todos los dones, es porque no se pide con el fervor y perseverancia con que San Pablo lo pedía; y si no se pide así, es tan sólo porque no se conoce debidamente ni se sabe apreciar [1]. «Si conocieras el *don de Dios...*, á buen seguro que se lo pedirías, y Él *te daría el agua viva...* que salta á la vida eterna (*Joan.* 4, 10-14)

Á todos se nos dice (*Ps.* 33, 9): *Gustad y ved cuán suave es el Señor* [2].

Á todos los que tienen verdadera hambre y sed de justicia les promete el mismo Señor saciarlos plenamente (*Mt.* 5, 6), convidándolos al efecto con esta «agua de la sabiduría saludable y con el pan de vida y de entendimiento» que los necios no logran alcanzar (*Eccli.* 15, 3, 7). Á todos se la ofrece *gratuitamente,* junta con la *leche* de sus consuelos y el *vino* que embriaga con las delicias eternas y hace olvidar todo lo terreno [3].

---

(1) «Sunt enim haec mystica, et secretissima Dei dona, quae nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit, nisi qui *desiderat*, nec desiderat, nisi quem ignis Spiritus Sancti inflammat.» Card. Bona, *Via comp. ad Deum*, cap. X.

(2) In rebus spiritualibus, dice Santo Tomás *(in Ps.* 33), prius *gustatur*, postea autem *videtur*, quia nullus cognoscit qui non gustat: et ideo dicit prius: «Gustate», et postea: «videte».

(3) *Todos los sedientos venid á las aguas; y los que no tenéis plata, acercáos presto, y comed; venid y comprad, sin dineros y sin ningún trueco, vino y leche. Is.* 55, 1. «El profeta Isaías, observa Fr. Juan de los Ángeles *(Lucha espirit.*, tr. 2, cap. XV), convida á todos los sedientos a beber de las aguas que verdaderamente matan la sed del alma, sino que no persevera en su primer intento, porque habiendo convidado á beber agua, dice que compremos de balde vino y leche, y que comamos el bien que comido deleita y regala el ánima con su gordura. Es el secreto y misterio de este lugar, y del de los Cantares, que siendo una cosa á lo que somos convidados, conviene á saber, el amor y caridad de Dios, por los diversos efectos que causa en nosotros, unas veces se llama vino, otras leche, otras miel no exprimida, sino en el propio panal, otras agua, otras todo el bien. Galanamente dijo esto Rábano en un sermón por estas palabras: El amor divino en la meditación es fuego que purifica el alma de las suciedades de los vicios; en la oración es luz que esclarece el alma y la baña con el resplandor y claridad de las virtudes; en el hacimiento de gracias es miel que endulza y azucara el alma con la dulcedumbre de los beneficios divinos; en la contemplación es vino regalado que embriaga el alma con delectación jocunda.» «Primero dice *agua*, y luego *vino* y *leche*. *Agua*, porque mata y refrigera la sed y ardor del cuerpo y refresca los miembros cansados, y limpia todo lo sucio. *Vino*, porque te hace salir de tu seso y tomar el seso de Cristo: quítate tu parecer y voluntad, y date el parecer y voluntad y querer de Jesucristo, Nuestro Señor y Redentor. ¿Quién lo quiere recibir, que de balde se da?... Es también *leche*, porque así trata el Espíritu Santo al ánima del que lo tiene, como á niño que está á los pechos de

Estas y otras muchas invitaciones generales que iremos viendo, y que con tanta insistencia nos hace el Señor, prueban muy bien cuán deseoso está Él de comunicarse íntimamente á todos los hombres y de colmarlos de preciosísimas gracias, si ellos, en vez de rehusarlas é incapacitarse para ellas, haciéndose sordos é indignos, de veras las codiciasen y procurasen, como hacen los Santos, disponiéndose cual conviene—purificando sus corazones—para recibirlas (1).

Para todos apareció, en efecto, la gracia de nuestro divino Salvador, á fin de que *todos*, aprendiendo bien á negarnos á nosotros mismos y renunciar á los deseos terrenos, podamos vivir santamente esperando el fiel cumplimiento de sus consoladoras promesas y su advenimiento glorioso á nuestras almas (2).

Y *por todos* murió también Jesucristo, á fin de que todos vivan en adelante, como nuevas criaturas, no para sí mismos, sino sólo para Él (3); siempre muertos á todo lo terreno y llevando ya una vida celestial y toda escondida con Cristo en Dios, para mostrarse con Él también resucitados

---

su madre, y rígelo, gobiérnalo y regálalo como á niño: así es el ayo nuestro, defendedor nuestro, pedagogo de nuestra niñez... ¿Quién lo desea y está metido en pecado? ¿Quién lo pide con corazón ocupado en otras cosas?... ¡Ah, Señor! ¿Qué es esto?... que os dais de balde, y que no os precian.» B. Juan de Ávila. Tratado 4 *del Espíritu Santo*. «La *leche*, que es una vianda de amor, observa San Francisco de Sales *(Amor de Dios,* V, 2), representa la *ciencia mística;* quiero decir, el dulce regalo que proviene de la complacencia amorosa en las perfecciones de la bondad divina.»

(1) «Trabajando incesantemente por purificar nuestra alma, advierte el P. Lallemant *(Doctr. spir.*, pr. 3, cap. I, a. 2), poco á poco va descubriéndose su fondo, y Dios manifiesta allí, con afectos maravillosos, su presencia... Así la pureza de corazón conduce á la unión divina... Purificando nuestros corazones, es como quitamos lo que impide la acción de Dios; y cuán admirables sean los efectos que Él produce en el alma una vez quitados los obstáculos, apenas es concebible.» — «Así, pues, dice Ruysbroeck *(Espejo,* cap. VIII), si queremos descubrir y conocer el reino de Dios, que está escondido en nosotros, debemos llevar una vida íntimamente virtuosa, al mismo tiempo que bien ordenada al exterior y dotada de una verdadera caridad. Imitando así á Cristo en todas las maneras, podremos con su gracia elevarnos, del amor á las virtudes, hasta la cumbre superior de nosotros mismos, donde Dios vive y reina.»

(2) Apparuit enim gratia Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem et secularia desideria, sobrie, et juste, et pie vivamus in hoc sæculo; expectantes beatam spem, et adventum gloriae magni Dei, et Salvatoris nostri Jesu Christi. *(Tit.* 2, 11-13). «No hallaréis paz ni reposo, dice la Beata Margarita María *(Oeuvres*, t. 2, p. 113), hasta que todo lo hayáis sacrificado á Dios. Para lograr eso, mucho tendréis que sufrir, pero no os faltará la gracia.» «Nuestro corazón, añade *(ib.*, página 186), es tan pequeño, que no puede contener dos amores; y estando hecho sólo para el divino, mientras allí se mezcle otro, no podrá hallar reposo.» El Salvador, dice Ruysbroeck *(El Espejo de la salud*, cap. I), quiere ser enteramente vuestro con tal que consintáis en ser plenamente de Él, viviendo y habitando en Él, como un hombre celestial y divino...»

(3) Pro omnibus mortuus est Christus: ut, et qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit... Si qua, ergo in Christo nova creatura, vetera transierunt. (II *Cor.* 5, 15, 17.)

á una vida nueva y gloriosa, en que sólo busquen, gusten y sientan las cosas de lo alto [1].

«Todos los buenos cristianos se alegran, dice el Beato Susón [2], de lo íntimo y familiar que, por su Encarnación, se nos ha hecho Nuestro Señor; de que se nos ha dado con todo cuanto es y puede hacer, y de que *está aún dispuesto á darse á nuestra alma en todos los momentos. Nada hay en la tierra tan accesible ni tan fácil de alcanzar como Dios;* pues basta para ello nuestra buena voluntad y la fuerza de los deseos; y cuando no queremos dejarlo entrar en nuestro corazón, Él se queda á la puerta llamando. La Santa Madre Iglesia nos exhorta muchas veces á prepararnos para recibir al Señor» [3].

Así, Él, por su parte, á nadie excluye, y en todos quiere descansar (*Eccli.* 24, 11); á todos daría muy gustoso á beber de su propio Espíritu [4]; á todos los sedientos convida con las místicas aguas (*Is.* 55, 1) que saltan á la vida eterna y apagan toda sed mundanal (*Joan.* 4, 13-14; 7, 38-39); á todos ofrece el agua de la vida, resuelto á darla de balde á cuantos la quieran [5]. A todos los vencedores promete colmarles de riquezas y de honores, dándoles la margarita preciosa y el tesoro escondido, y tratándoles como á hijos muy amados. Mientras que á los cobardes y desconfiados que no se esfuerzan por buscar tan preciosos bienes, ó desmayando no perseveran en buscarlos, les amenaza con la reprobación [6].

Nada importa que tales bienes nunca puedan ser *adquiridos* con solos nuestros pobres esfuerzos; basta que así se nos ofrezcan tan generosamente á todos, si de veras los codiciamos y los procuramos. Y á todos, sin excepción, se nos dice terminantemente: (*Luc.*, 11, 9 13; *Mt.*, 7, 7-11): «Pedid, y *recibiréis;* buscad, y *hallaréis;* llamad, y *os abrirán*. Pues *todo*

---

(1) Si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite... quae sursum sunt sapite, non quae super terram. Mortui, enim estis, et vita vestra est abscondita cum Christo in Deo. Cum Christus apparuerit, vita vestra: tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria. *(Col.* 3, 1-4.)

(2) *(Sermo* I.)

(3) El Espíritu Santo, refiere la Beata Ángela de Foligno *(Visiones é instr.* cap. XX), «me provocaba al amor, diciendo: «¡Oh, mi hija querida! ¡Mi hija y mi templo!... ¡Ámame, pues Yo te amo mucho más que tú á Mí!... Mucho me amó Francisco, y grandes cosas he obrado en él; pero si otros me amaran más, en ellos haría cosas mayores...» — Y se quejaba de la rareza de los fieles y de la rareza de la fe; y gemía diciendo: «Yo amo con inmenso amor al alma que me ama sin mentira. Si en algún alma encontrara un amor perfecto, le haría mayores gracias que á los Santos de los siglos pasados, de quienes tantos prodigios divinos se refieren. *Nadie, pues, tiene excusa, ya que todos pueden amar.*»

(4) «Si quis sitit, veniat ad Me et bibat.» *(Joan.* 7, 37; cf. *ib.* 39.)

(5) «Ego sitienti dabo de fonte aquae vitae gratis... Qui sitit, veniat; et *qui vult*, accipiat aquam vitae gratis.» *(Apoc.* 21, 6; 22, 17.)

(6) «Qui vicerit, possidebit haec, et ero illi Deus, et ille erit mihi *filius*. *Timidis* autem, et *incredulis*, et exsecratis... pars illorum erit in stagno ardenti.» *(Apoc.* 21, 7 8.)

aquel que pide, recibe; y el que busca, encuentra; y al que llama, se le abrirá... Si vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas á vuestros hijos, ¿cuánto mejor dará vuestro Padre celestial el *Espíritu bueno* á los que se lo piden?»

En esta magnífica promesa de darnos á *todos* en general *todo* cuanto debidamente pidamos, y de un modo especialísimo este *Espíritu bueno*, claro está que entran muy principalmente todos los dones del mismo Espíritu Santo, que son los bienes por excelencia y sin mezcla de mal, los que en todo nos mejoran, asemejándonos al sumo Bien (1), y los que, por lo mismo, deben ser continuo objeto de todas nuestras peticiones (2). Y con los dones, que son el *Espíritu bueno* en sus diversas formas, entran sus propias expansiones ó consecuencias, que son las principales gracias de la vida mística, con todos sus consuelos, gustos y gozos, en la medida que los deseemos y con ayuda de la gracia los procuremos y pidamos.

Por eso añade el Salvador (3): «Pedid en mi nombre, y recibiréis de modo que vuestro *gozo* sea *pleno*.»

¿Qué es esto sino alentarnos á *todos*, como á los Apóstoles, á pedir incesantemente ser llenos del Espíritu Consolador, para enriquecernos con sus más preciosos dones y regalos? (4). Pues, conforme explican los Doctores, esto es como si expresamente nos dijera: «Llamad *orando*, y os abrirán *contemplando*.» ¿Por ventura no se dirige á *todos* al decir (*Jn.*, 7, 37-38): *Si alguno tiene sed, venga á Mí y beba... y de su corazón fluirán ríos de agua viva?* (5). A cuantos se animen á llevar su yugo, aprendiendo

---

(1) Recordando esta promesa de Nuestro Señor: *Dabit bona et spiritum bonum petentibus se*, dice así el P. La Puente (*Guía esp.* tr. 1, cap. XV, § 4): «Dos suertes hay de bienes: unos, que á boca llena y con excelencia merecen este nombre, porque siempre son provechosos y nunca pueden ser dañosos, como son los bienes espirituales del alma, es á saber: la gracia y caridad, y las virtudes y *dones del Espíritu Santo, que es el espíritu bueno*, de quien proceden los verdaderos bienes con que somos y nos llamamos buenos. Éstos son el objeto propio de nuestra esperanza y la materia propia de nuestra petición, y los que se pueden pedir sin condición alguna á nuestro Padre celestial... Otros bienes hay que pueden ser provechosos para el alma y también pueden ser dañosos por el mal uso de ellos, como son... todos los bienes corporales, y algunos espirituales, como son las ciencias y algunas gracias *gratis datas* y aun los mismos consuelos y regalos del espíritu. Y éstos solamente han de ser objeto de nuestra esperanza y oración, bajo condición que nos sean convenientes para nuestra salvación y perfección.»

(2) Cf. San Agustín, *Meditaciones*, cap. XXXIX; Santa Matilde, *Revelaciones*, 1.ª P., cap. XXII; Ruysbroeck, *Los siete grados de amor*, cap. VII.

(3) (*Joan.* 16, 24.)

(4) «Ad hoc aliquid petitur, ut donetur: sed praecipuum donum Dei est Spiritus Sanctus et ea quae nobis per ipsum donantur.» (S. Thom. 2-2, q. 83, a. 9, arg. 3). De ahí que las siete peticiones del Padre Nuestro correspondan de algún modo á los siete dones (*ib.* et *in* III *Sent.* D. 34, q. 1., a. 6.)

(5) «Todos y cada uno en particular, decía el Eterno Padre á Santa Catalina de Sena (*Diálogos*, cap. LIII), habéis sido invitados por mi Verdad cuando en el Templo con ardiente deseo exclamaba: *Quien tenga sed, venga á Mí y beba...* Hallaréis de beber, ha-

de Él mansedumbre y humildad, les dice: *Venid á Mí todos*, asegurándoles que encontrarán el verdadero *descanso* para sus almas (1).

«Todos los días, nos advierte el Apóstol (*Hebr.*, 3, 13 14; 4, 1-12), se nos invita á entrar en ese *descanso*; para nosotros ha quedado este *sabatismo: apresurémonos*, pues, á entrar en él, y no seamos incrédulos. Porque viva y eficaz y más penetrante que espada de dos filos es la palabra de Dios, que penetra hasta la división del alma y del espíritu.» Así esta divina palabra, de tantas y tan consoladoras promesas, triunfará en nosotros de todas las dificultades, si con docilidad la oímos y la seguimos.

A todos los corazones está incesantemente llamando el divino Esposo, que viene ansioso de celebrar con cada alma que dignamente le reciba el regalado banquete de las místicas bodas (2). Si no le abrimos, ó nos hacemos sordos á sus llamamientos, ó no velamos como los siervos fieles que están atentos esperando su venida, ni tenemos nuestras lámparas bien preparadas, como las vírgenes prudentes, culpa nuestra es. «Todos nosotros, advierte San Bernardo (3), hemos sido llamados á estas bodas espirituales en que Jesucristo es el Esposo, y la esposa nuestra misma alma.»

Así, pues, nadie tiene excusa; nadie puede con razón decir que se sien-

---

llando y gustando el fruto de su preciosa Sangre. Y hallándoos en Él os hallaréis en Mí, que soy mar pacífico, porque soy una misma cosa con Él... Así sois invitados á la Fuente del agua viva de la gracia... Pero debéis perseverar hasta encontrarme á Mí, que os doy agua viva, y os la doy por medio de este dulce y amoroso Verbo, mi Unigénito.» «Os conviene, pues, añade (cap. LIV), tener sed; pues sólo los que la tienen son invitados por esas palabras: *Quien tiene sed, venga á Mí y beba.* Quien no tiene sed, no persevera caminando.»—«Dichoso el hombre, exclama Blosio (*Inst. spirit.* cap. XII, § 4), que llega á ver brotar en el fondo de su alma la fuente de las aguas vivas, aunque para eso haya tenido que cavar y ahondar durante muchos años. ¡Qué extraño es que haya que esperar á la puerta de la cámara del Rey Eterno, y haya que llamar por largo tiempo antes de ser admitidos á su unión!... Así es como llegaremos á lo que es el *fin de todos los ejercicios, de todos los preceptos y de todas las Escrituras.*»

(1) Venite ad Me *omnes* qui laboratis, et onerati estis, et Ego *reficiam vos.* Tollite jugum meum super vos, et discite a Me, quia mitis sum et humilis corde; et invenietis requiem animabus vestris. (*Mt.* 11, 28-29.) «Esta invitación, observa el P. Grou (*Manuel*, p. 240), se dirige *á todos los hombres;* ningún otro más que Jesús se la ha hecho nunca; y todos ellos tienen sumo interés en experimentar la realidad de esta promesa.» (Cf. Santa Teresa, *Camino de perf.*, cap. XIX.)

(2) En estas admirables palabras del Apocalipsis (3,20): «Estoy á la puerta, y llamo: si alguno me abriere, entraré y cenaré con Él, y Él conmigo.» Nuestro Señor, según advierte San Juan de la Cruz (*Cánt. espir.* XV), «da á entender que Él se trae la cena consigo, la cual no es otra cosa sino su mismo sabor y deleites de que Él mismo goza; los cuales, uniéndose Él con el alma, se los comunica y goza ella también; que eso quiere decir *yo cenaré con El, y El conmigo.* Y así en estas palabras se da á entender el efecto de la divina unión del alma con Dios, en la cual los mismos bienes propios de Dios se hacen comunes también al alma Esposa, comunicándoselos Él graciosa y largamente.»

(3) *Serm.* 2, *Dom.* I *post. Oct. Epiph.*, núm. 2.

te sin vocación para cosas tan altas, ó que nunca ha recibido el llamamiento que es menester para la vida mística, aunque realmente no lo haya recibido para ciertos favores del todo especiales que muchas veces la acompañan. Pues todos somos llamados al místico banquete del Reino, que en este mismo mundo nos tiene preparado el Padre celestial, aunque no todos al mismo puesto, sino cada cual al suyo; y quien á tiempo no entre á ocupar allí debidamente el lugar que tiene señalado y para el cual precisamente ha sido invitado, ese, por no saber corresponder á su santa vocación, será duramente castigado, á lo menos en el Purgatorio, cuando no arrojado para siempre de la casa de Dios. (*Apoc.* 21, 8; *Mt.* 22, 2-14; *Lc.* 14, 16 24).

Por tanto, así como en esta gran casa del eterno Padre hay muchas mansiones, así también hay muchísimos y muy diversos puestos en el místico banquete; y por lo mismo, el no tener especial llamamiento para ciertas gracias singulares y favores privilegiados, no excluye el general llamamiento para la vida espiritual ó mística, en que tantas moradas hay, y donde cada cual puede hallar, si quiere, la suya, la que según sus disposiciones y aprovechamiento le corresponda y tenga señalada [1].

No importa, pues, que haya mucha desigualdad de gracias y de vocaciones, ni que de hecho gran parte de los cristianos, por malicia, pereza ó cobardía, las dejen perderse todas, ó casi todas, y al fin vengan á quedarse quizá sin ninguna: esto no basta para suponer que hayan sido excluídos de antemano, y no únicamente privados por culpa propia; así como también por culpa propia perecen para siempre tantísimos desgraciados, á pesar de haber sido criados y llamados para la vida eterna.

De todos modos, los deseos de Nuestro Señor al invitarnos á su íntimo trato, y al puesto que nos tiene señalado, no pueden ser más sinceros.

«¿Cómo se puede mostrar más claro, pregunta San Francisco de Sales [2], el cordial deseo que uno tiene de que otro coma bien, que previniéndole un convite espléndido, como hizo aquel rey de la parábola del Evangelio, y después llamarle, instarle y casi forzarle con ruegos, exhortaciones y porfías á que se venga á sentar á la mesa y coma?... Pero esta especie de beneficio quiere ser ofrecido por llamamientos, proposiciones y solicitudes, sin fuerza ni violencia; y esta es la razón por que se hace á manera de deseo y no de querer absoluto» [3].

Por tanto, la diversidad de puestos efectivamente ocupados en la casa de Dios, depende, no sólo de la vocación, sino también de la propia fide-

---

(1) Cf. Santa Teresa, *Morada* I, cap. II; *Mor.* VII, Conclus.

(2) *Amor de Dios*, lib., 8, cap. III.

(3) «Sic ad bona Deus nos invitat, quod ea non passibus corporis, sed piis desideriis et devotis orationibus accedamus.» S. Thom. 2-2, q. 83., a. 5, ad. 3.

lidad y generosidad del alma en corresponder al llamamiento divino; y éste, de un modo ó de otro, para una mansión ó para otra, se dirige á cuantos desean oirlo y seguirlo, sin que nadie pueda tener disculpa de no querer atender á él y dejarlo frustrado.

«La desigual distribución de las gracias, advierte la Abadesa de Solesmes [1], mal entendida, ha sido ocasión de un error pernicioso que desalienta á las almas en sus aspiraciones hacia Dios, haciéndolas suponer que no son llamadas á las cumbres de la vida espiritual. Mas al reconocer que Dios es esencialmente libre en sus donaciones, no queremos decir que mida con tal cortedad sus gracias, que haga inaccesible para cierto número de almas la plenitud de la vida espiritual (Cf. *Joan.* 3, 34). Verdad es que la mayor parte de las que se salvan no llegan, antes de la muerte, á la unión con Dios; mas esto no es razón para decir que fué por falta de medios... Así como tantísimos hombres, redimidos por Nuestro Señor Jesucristo, se pierden miserablemente sin poder imputar su desgracia más que á sí propios, tampoco aquí podemos concluir del hecho al derecho, ni del estado á que el hombre por su flojedad queda reducido, á lo que Dios había querido hacer en él. Si abrimos las Sagradas Escrituras, allí vemos las invitaciones más amplias, continuas y vehementes á la vida unitiva, y en ninguna parte hallamos exclusiones sistemáticas que, por disposición de la Providencia, pongan á ciertas almas en la imposibilidad de llegar á la unión con Dios...

»Esa desigual distribución de gracias no nos cierra, pues, el camino á la unión divina, así como tampoco la diversidad de los ministerios nos impide pertenecer al cuerpo místico de Jesucristo» ni aun contribuir eficazmente á su incremento y santificación.

«La misma doctrina de la Iglesia acerca del Purgatorio parece que por sí sola basta para demostrar que el Señor dió á todos los hombres la facultad de llegar á la unión divina. Si todo cristiano, en efecto, no tuviera una verdadera posibilidad de llegar antes de la muerte á la vida unitiva, ¿cómo podría Dios después castigarle con el rigor de su justicia por haber menospreciado los medios de comparecer ante Él libre de toda deuda?... Todos los cristianos, pues, pueden llegar á la unión con Dios, sin otra invitación más que la ya contenida en el bautismo» [2].

En éste es ya, en efecto, el alma hecha hija de Dios y desposada para siempre con Cristo en la fe, en la justicia y en la misericordia, de modo que por experiencia pueda *saber* que Él es su único Dueño (*Os.* 2, 19-20); por lo cual, si mantiene firmes sus palabras y conserva puras las arras de este desposorio, logrará sin duda alguna ratificarlo algún día — por esa gran misericordia con que Él se dignó tomarla por suya y hacer pacto

(1) *La Vie spirit.*, cap. III.
(2) Id. *Ibid.*

con ella para purificarla y adornarla como á reina — en la plena y perfecta unión del matrimonio espiritual (*Ezech.* 16, 6-14).

Mas aunque todas las almas son llamadas á tan sublimes alturas y todas deben esforzarse por subir de virtud en virtud aspirando á la plena perfección que, según su especial llamamiento, les corresponde, y procurarla como mejor puedan en el estado en que se hallen; no son, sin embargo, llamadas todas igualmente, ni pueden lograr sus deseos en igual forma y condiciones, ni tampoco en un instante, sino por grados, y cada cual en la manera especial que le conviene.

«Es bien que entiendas, advierte el P. La Puente [1], que así como la luz y calor del mediodía no es igual en todos tiempos, porque en el invierno no es tan grande como en el principio del verano..., así el invierno de la vía purgativa y el verano de la vía iluminativa, tienen su mediodía y su propia cumbre en el conocimiento y amor; pero mucho mayor es en la una que en la otra. Y todos los que caminan por estas vías han de procurar crecer *como la luz de la mañana, hasta el perfecto día* (*Prov.* 4, 18), proporcionado á su estado, aunque suspirando por llegar al supremo, no solamente en los deseos y peticiones, sino en las diligencias.»

«Así todos debemos, según dice el P. Lallemant [2], aspirar á gozar de un día perfecto, que lucirá en nuestra alma cuando, teniéndola ya bien purificada, sigamos siempre la moción y dirección del Espíritu Santo.»

«Es preciso, decía Enrique Herph [3], que por una diligente perseverancia vayamos poco á poco y por grados subiendo y aprovechando para conocer á Dios cada vez con más claridad, hasta que el ojo del entendimiento, más y más iluminado, y el afecto, más y más purificado, todo el hombre tanto interior como exteriormente se ordene á Dios.»

«Toda vida santa, escribe á su vez Ruysbroeck [4], es una escala de amor de siete grados, por los cuales subimos al reino de Dios. La voluntad de Dios es que seamos santos.»

En realidad, el Señor, no sólo quiere ardientemente nuestra santificación (I. *Thes.* 4, 3) y está del todo dispuesto á *saciar*, sin distinción de personas, á cuantos tienen verdadera hambre y sed de santidad y justicia [5], y a darles de beber *gratis* el *agua* de la vida [6], sino que expresamente prometió por Isaías (40, 31) á *todos* los que le temen y reverencian y en Él confían, por una parte, el don de fortaleza, con que puedan correr sin fatigarse por las más difíciles sendas de la perfección, y además las místicas *alas de águila* con que fácilmente se remonten á las mayores alturas, donde descansen en la opulencia y en la plenitud de la

(1) *Guía*, tr. 3, cap. VI, § 3.
(2) Doctr. spirituelle, pr. 4, cap. II, a. 1, § 8.
(3) *Theol. myst.*, l. 3, p. 4, cap. XXVII.
(4) Los siete grados de la escala de amor espir. Pról.
(5) *Mt.* 5, 6; 11, 28; *Eccli.* 15, 3; *Prov.* 9, 5.
(6) *Is.* 55, 1; *Jn.* 7, 37; *Apoc.* 21, 6.

paz [1]. Por el Salmista (*Ps.* 102, 5), promete realizar nuestros santos deseos y renovarnos como el águila. En los libros Sapienciales, según ya hemos oído, no se cansa de repetir que colmará de los preciosísimos dones de sabiduría é inteligencia á cuantos los deseen y busquen de veras, como se busca un tesoro [2]. Y en fin, por Sí mismo nos asegura cómo las vírgenes prudentes, hallándose bien preparadas, fueron admitidas á las místicas bodas (*Mt.* 25, 1-10); y promete á todos los siervos fieles, á quienes también encuentre bien dispuestos y velando, servirles Él mismo y hacerlos del todo dichosos [3], manifestarse y visitar á los que de veras le aman (*Jn.* 14, 21 23), y hacer desde aquí participantes de las riquezas y delicias del Reino á los que en sus tribulaciones le acompañen (*Luc.* 22, 28-30).

Si, pues, nunca llegamos á merecer y recibir su íntima comunicación, es porque huímos muchas veces de su compañía, porque no nos resolvemos á entrar en su estrecha senda por la angosta puerta de la continua abnegación, ó porque no perseveramos en seguirle é imitarle fielmente abrazando con amor la cruz de cada día. Por sólo esto es por lo que no acabamos de gustar por experiencia, como gustan *todos los santos,* ¡cuán suave es el Señor, cuán llevadero su yugo, cuán ligera y dulce su carga y cuán inefablemente delicioso su íntimo trato, que es gloria anticipada, donde en este destierro mismo se embriaga ya el alma en el torrente de las divinas delicias!

«Creed á un viejo experimentado, decía San Jerónimo [4]. Si una vez gustásteis *cuán suave es el Señor,* de Él podréis haber oído esta palabra: *Venid y os mostraré todos los bienes.* Y entonces os mostrará tales cosas, cuales nadie puede conocer sino el que las ha probado. Sé lo que digo...»

«Pues ¿cuál es—pregunta el V. Granada [5]—el hombre que, oídas estas nuevas, y sabiendo que *tan aparejada está la divina gracia para él como para todos los santos,* no trabaja por entrar por esta puerta á gozar de tan grandes bienes en esta vida? ¡Oh, perdidos y ciegos hijos de Adán! ¿Para qué andáis buscando con tanto trabajo y en tantos lugares lo que con menos trabajo se halla todo junto en sólo Dios? Verdaderamente *los caminos de Sión están llorando, porque no hay quien venga á esta so-*

---

(1) «Cuando Isaías (XL, 31) dice que las almas confiadas en Dios *assument pennas sicut aquilae...* ¿qué hace, pregunta la ilustre autora de *La Vie spirituelle*, cap. VI, sino asegurar á la confianza en Dios, junto con la victoria definitiva, el más vigoroso vuelo en la contemplación?»

(2) «Si quæsieris eam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis illam; tunc... *scientiam Dei invenies; quia Dominus dat sapientiam.*» (*Prov.* 2, 4-6; cf. *Eccli.* 6, 18-37.)

(3) «*Luc.* 12, 25-28. Nam Deus omnipotens, singulis angelis, sanctisque animabus in tantum se subjicit, quasi sit *servus emptitius* singulorum, quilibet vero ipsorum sit Deus suus. Ad hoc innuendum, *transiens ministrabit illis*, dicens in Psalmo: *Ego dixi: dii estis.*» (S. Thomas, *Opusc.* 63, *de Beat.*, cap. II.)

(4) *Regula Monacharum*, cap. XXXVI.

(5) Memorial, tr. 7, cap. I, § 3.

lemnidad, á esta fiesta, á este Sábado espiritual, en que el alma fiel huelga y reposa en Dios.»

Por tanto, si de veras nos apresuramos á entrar en ese místico reposo, esforzándonos, con la gracia que al efecto se nos ofrece, por conquistar ese divino reino que padece violencia, sin duda lo alcanzaremos, como de hecho lo alcanzan todos los valerosos y esforzados [1]. Así vemos en el Apocalipsis (2, 17, 26-28; 3, 5, 12, 21) que á todos los *vencedores*, sin sin distinción, les promete Nuestro Señor darles á gustar las inefables dulzuras del *maná escondido y del árbol de la vida;* hacerles sentar en su mismo trono, como coregnantes, y darles posesión de la margarita preciosa — *cálculum cándidum* — y del misterioso *nombre nuevo* en ella gravado, y que nadie puede conocer sino quien lo recibe; condecorarlos con las insignias reales de su gloriosa Madre, la «Estrella de la Mañana», y hacerlos terribles á los mundanos; y por fin constituirlos en firmes columnas del templo de Dios, de donde nunca más saldrán, etc., etc. Por todos estos tan variados símbolos, conforme advierte San Juan de la Cruz (*Cánt. espir.*, 38), manifiesta Nuestro Señor esas sus inefables comunicaciones que tienen con sus fieles seguidores y que con ninguna palabra pueden expresarse. Y por de pronto, «¿qué son, pregunta la Abadesa de Solesmes [2], ese alimento misterioso y este nombre no conocido? (Apocalipsis, 2, 17.) ¿Qué son sino el gran secreto que Dios dice al alma, cuando ésta llega á la perfecta caridad y á la consumación de su unión con el celestial Esposo?»

«La gracia de la vida unitiva, advierte muy bien la misma autora de *La Vie spirituelle*, cap. IV, sería mucho más habitual en los cristianos si fuera mejor comprendida, más estimada y también más ardientemente deseada... El Evangelio nos ofrece la preciosa seguridad de que no ha de ser vana nuestra perseverancia en implorarla confiadamente de la bondad divina, al decir (*Luc.* 12, 37-38): *Beati servi illi quos, cum venerit Dominus, invenerit vigilantes... Et si venerit in secunda vigilia et si in tertia vigilia venerit, et ita invenerit, beati sunt servi illi.* ¿Por qué *beati*, sino porque á esta vigilancia le están reservados ciertos dones eminentes y favores especialísimos? Á veces nos dejará el Señor aguardar y suspirar hasta la tercera vigilia, y entonces vendrá: ¿y cuál no sería el daño y la desventura del alma que, poco antes de la visita del Señor, se hubiese cansado de esperarle?»

FR. J. G. ARINTERO.

---

(1) *Mt.* 11, 12. «Podemos muy bien, dice Ruysbroeck (*Los siete grados de amor*, capítulo XII), buscar á Dios hasta el punto de llegar á un estado de vacío de nuestro ser. Una vez en ese estado de vacío, el Espíritu Santo viene á descansar y morar en nosotros con todos sus dones... Él mismo habita en nuestra esencia, reclamando de nosotros el vacío y la unidad con Él por encima de toda virtud.»

(2) *La Vie espirit.*, cap. VI.

BOLETÍN DE TEOLOGÍA MORAL

TRATADOS GENERALES

Nadie hasta ahora hubiese pensado que la Teología moral requiere estudios preparatorios además de los preliminares á la Teología general, á no estar de moda las *introducciones* á toda clase de estudios. La moral cristiana no puede ser atacada directamente, á no ser por adversarios que alardeen de un cinismo repugnante. Podrá ser atacada la moral cristiana indirectamente, en sus fundamentos dogmáticos, en cuanto éstos puedan ser acusados de falsedad; pero ya cuidará la táctica prudente del adversario, si no quiere chocar con la sindéresis del género humano, de poner á salvo el valor práctico de la moral cristiana, afectando sumo respeto hacia aquellas normas de vida y costumbres deducidas de dichos fundamentos. Porque para atacar de frente una regla de costumbres es necesario probar que estas costumbres no son honestas, lo que sin una manifiesta aberracción no puede decirse de las costumbres que la moral recomienda ó permite.

Como quiera que sea, no deja de ser original la idea de estudios propedeúticos á la Teología moral, y esta idea acaba de ensayarla Alberto Breznay en su *Clavis Theologiae Moralis*, cuyo primer fascículo se ha publicado recientemente (1). La obra, encaminada á llenar un vacío en el programa y métodos de enseñanza teológica de la Universidad eclesiástica de Budapest, consta de tres fascículos: en el primero se da una noción completa de lo que es la Teología moral, del lugar que le corresponde entre las ciencias humanas y sagradas, juntamente con la historia de la casuística. En los dos últimos anuncia los métodos y maneras de tratar esta ciencia en la Facultad teológica de Budapest, de que él es profesor, é indica los datos, testimonios ó documentos substanciales en que ha de apoyarse la doctrina moral.

La restauración completa que, en nuestros días, se llevó á cabo de los conocimientos teológico-morales, parécele al autor una empresa tan singular, tan laboriosa y delicada como sería la perforación del monte de San Bernardo por dos laderas opuestas, cuyas aberturas viniesen á empalmar perfectamente en el centro. De un lado los autores sistemáticos que adoptaron un método esco-

(1) *Clavis Theologiae Moralis seu introductio in studium ethicae christianae scientificum* Friburgi, Brisgoviae. B. Herder, MCMXIV.

lástico realizaron una labor de aproximación hacia los casuístas, quienes, por otro lado, se aprovecharon de los esfuerzos de los primeros para formar un cuerpo de ciencia perfectamente uno y distinto de cualquier otro.

Señalar las causas por las cuales la Teología moral se ha ido separando de la doctrina de Santo Tomás, y los procedimientos que han de emplearse para que la doctrina del Doctor Angélico vuelva á informar la ciencia teológico-moral, es lo que trata el autor en la segunda parte de su trabajo. La decadencia de las doctrinas morales tomistas debe atribuirse, según el autor, al espíritu antiescolástico que reinó gran parte del siglo XVIII, á la invasión jansenista, á las interminables disputas entre rigoristas y laxistas y á la supresión de la Compañía de Jesús.

Conformes todos en la persuasión de que es necesario volver á Santo Tomás en busca de claridad, fijeza de ideas y amplitud de conocimientos teológico-morales, si de ellos se quiere una restauración completa, queda en pie la cuestión de procedimientos. Tres pareceres se han dado acerca de ello. El primero es, conforme al uso de los antiguos, restablecer el texto de la *Summa* glosado y completado donde sea menester por las explicaciones del profesor. Kleutgen no aprueba este procedimiento si se trata de sustituir el texto de la *Summa* por las *Instituciones* que hoy se estudian para habilitarse al ministerio, porque sería necesario hacer tales modificaciones que ya no sería el texto de Santo Tomás. Pero si se trata de fundarse sólidamente en los estudios de Teología moral, nada más útil, piensa el citado autor, que el mismo texto de la *Summa*. Es decir, que para los doctos ó para los que aspiran á serlo, Santo Tomás es imprescindible, aun cuando necesitan informarse de la doctrina de algún autor moderno para el desempeño inmediato del confesonario.

No obstante, *aun para los doctos* inicia el referido autor otro procedimiento, que consiste en disponer un texto, no sólo *ad mentem Sancti Thomae*, que puede ser una de tantas etiquetas bonitas y mentirosas, sino también con el mismo orden de materias y cuestiones contenido en la *Suma Teológica*, al modo que en épocas posteriores lo hicieron Gonet, Billuart, etc. En este procedimiento se sobreentiende que la moral ha de formar un cuerpo con el dogma, y en este caso la restauración de la moral tomista presupone la restauración del dogma, según Santo Tomás. Por eso Kleutgen no pudo llevar á cabo su pensamiento, pues murió cuando había preparado tan sólo las cuestiones *De Deo Uno et Trino*. Nadie fué su continuador. Julio Didiot intentó y realizó una obra semejante en su *Cours de Theologie Catholique*, en la convicción de que restaurar la doctrina de Santo Tomás en los estudios teológicos es más que un simple consejo, según declaró León XIII al General de los franciscanos. El tercero y último procedimiento que debe seguirse, según otros, para que la doctrina de Santo Tomás se infiltre en las soluciones morales, no se diferencia del anterior en más que en no concebir la moral tan ligada al dogma que en ambos formen un cuerpo científico inseparable en sus elementos. No es necesario ni aun conveniente, dada la extensión de los estudios teológicos, que se siga el encadenamiento de la *Suma Teologica* de tal manera que la segunda parte no pueda tratarse con independencia de la primera. «De tertia via qua auctorum Theologiam colentium immensa multitudo ingreditur et qua sapientia S. Thomae in Theologiam etiam certo et apte introduci potest patet illam esse eam communem fere agendi rationem, qua Theologia non in uno corpore doc-

trinali licet distinctim et dismembratim, *sed penitus disjunctim* in Theologiam fundamentalem dogmaticam et moralem dispartite colitur et traditur. E rationibus cur Theologia nostris diebus hac via in scholis et libris manualibus tradatur, una illa, ut de aliis taceamus, praecipua simul et certa est, non omnes homines pari potestate in omnia tria membra Theologiae dominatum obtinere et exercere posse, quum unius, sive Theol. fund., sive dogmaticæ, sive solius Theol. moralis studium vix totius vitae haustu exhauriri possit» (pág. 201). Razón pobrísima, á mi modo de entender, porque no se trata de que todos los hombres penetren, profundicen y desentrañen hasta lo más recóndito de las *tres teologías;* quédese eso para investigadores especialistas que siempre son en corto número. Se trata, sencillamente, de que los estudiosos de moral sepan darse cuenta de cuáles sean los fundamentos dogmáticos, según Santo Tomás, de éstas ó aquéllas soluciones morales; y no dar por resueltas las cuestiones porque fulano, mengano y zutano *opinaron así*, ó porque es ya derecho consuetudinario, ó por otra razón cualquiera que no es razón científica. Y para dar carácter científico á las soluciones, hasta donde quepa, es bastante conocer los tratados dogmáticos de la *Summa*, lo cual no implica cosas inasequibles é irrealizables. Entre otras ventajas que reportaría el conocer la Teología moral *fundamentalmente*, una sería retener mejor las soluciones que lo que suelen retenerse cuando se ha estudiado *empíricamente*, como quien aprende un catálogo de noticias útiles y curiosas. Por vía de suplemento enumera las causas que produjeron la decadencia del probabiliorismo é implantaron el probabilismo moderado en la Facultad de Teología de la Universidad de Budapest.

Hace dos años salió á luz la *Summa* de Teología moral, de Jerónimo Noldin, S. J. De esta obra se extractó un compendio tan manual y diminuto que puede llevarse á todas partes con entera comodidad. La obra de Noldin, si hemos de dar crédito á su compendiador, alcanzó gran celebridad, ya en las escuelas, ya entre los que ejercen la cura de almas, tanto por su claridad y buen orden de materias como por la benignidad y abundancia de doctrinas, no ya únicamente morales, sino también pastorales, sociales, litúrgicas, jurídicas é históricas. Entresacar y ordenar lo más práctico exponiéndolo de manera que en cualquier momento de apremio y perplejidad pueda prestar una solución prudente al que ha de dirigir con su conciencia las ajenas, he ahí el efecto realizado por Telch en su breve compendio (1). La disposición y orden de materias de este epítome en nada difiere de los que observan los tratadistas en regla por extensos y eruditos que sean: comienza por el acto humano y termina por el jubileo. En cada capítulo hay dos secciones: divisiones y prenotandos, en la primera; reglas y principios, en la última. Sirva de ejemplo el tratado *de tertio praecepto decalogi*, en cuya primera sección se da cuenta de los siguientes términos: *eclesia*, *oratorium públicum*, «oratorium semi-publicum», «oratorium privatum», «opus servile», «opus liberale», «opera forensia». En la segunda sección se formulan por vía de principios estos puntos de doctrina: 1.º Qué días sean en los que manda la Iglesia oir misa y abstenerse de obras serviles. — 2.º Qué requisitos son necesarios para la presencia corporal. — 3.º En qué lugar

---

(1) *Epitome Teologiae moralis universae...* excerpta e *Summa Theol.* mor., R. P. Hier. Noldin, S. J. a Carolo Telch (553 páginas). Editio 2.ª emendatior. Ratisbonae, Pustet.

se ha de oir la misa para cumplir con el precepto. — 4.° Qué se entiende por parte notable en la misa y cómo haya de suplirse si llega el caso. — 5.° Cuáles obras se prohiben en días festivos.—Y 6.° Causas que excusan esta prohibición.

Diciendo que el autor es probabilista á secas, huelga advertir que cuando una opinión favorable á la libertad es en sí probable, la asienta como prácticamente lícita, salvo las restricciones universalmente admitidas en los casos de recepción de sacramentos y daño de tercero. En uno de los cinco interesantes apéndices agregados al fin, cataloga, por orden de materias, las sentencias probables lícitas prácticamente. Notemos las más señaladas: 1.ª Las leyes eclesiásticas irritantes establecidas por vía de pena no invalidan el acto puesto con ignorancia de estas leyes, aun siendo esta ignorancia levemente culpable.—2.ª Puede tolerarse con el silencio que se prive del sentido á un moribundo mediante la morfina, siempre que se halle bien dispuesto y por otra parte se tema el peligro de pecar.—3.ª El voto, y lo mismo el juramento promisorio gratuito á nada obligan, hechos *aun con miedo leve* si es causado injustamente.—4.ª El voto puede conmutarse por el mismo interesado en otra obra ciertamente igual.—5.ª Las injurias personales hechas á los consanguíneos en primer grado (en ambas líneas) no difieren en especie de las injurias causadas á consanguíneos más remotos, y, por tanto, basta acusarse de esta manera: he maltratado á una persona estrechamente unida á mí.—6.ª La misma proposición, por lo que al incesto se refiere.—7.ª Si la ley civil establece que el que de buena fe hubiere comprado una cosa ajena no está obligado á devolverla al dueño mientras éste no pague el precio de la misma, puede uno en conciencia obrar según esta ley. — 8.ª Asimismo puede uno conformarse con la ley civil que asigne al poseedor de buena fe todos los frutos de la cosa. 9.ª El penitente que se acusa de un pecado cometido desde la última confesión y aun no perdonado directamente refiriéndolo á tiempos anteriores *como materia de la vida pasada* satisface á la obligación de la confesión íntegra.—10.ª El sacerdote no aprobado puede absolver, aunque ilícitamente, los pecados veniales y aun los mortales ya perdonados.

Hemos procurado entresacar de las 119 proposiciones insertas en dicho apéndice las que nos parecen más atrevidas é insostenibles. San Ligorio defiende algunas de ellas; pero hay que advertir que San Ligorio defiende muchas doctrinas en el sentido de probabilidad absoluta y teórica, no relativa y práctica, y, por consiguiente, en su sistema no cabe hacer uso de semejantes proposiciones. Inserta además otros apéndices que no son raros en manuales de moral, tales como el examen de conciencia, el examen ó exploración de los que se disponen al matrimonio por el párroco y el *speculum parochi*, ó sea un catálogo de los deberes y oficios parroquiales.

Casus conscientiae. — Esta índole de tratados exige mucho conocimiento práctico del sagrado ministerio á fin de no distraer al lector en cuestiones puramente teóricas sin sentido ni aplicación á la realidad. Como las situaciones posibles en que uno puede obrar y moverse son infinitas, un tratado de este género podemos decir que no tiene más límites que aquellos discrecionales que quiera fijarle el buen juicio del autor. En un país dado, por una combinación de circunstancias locales, puede haber peligros y ocasiones y vicios que en otros países no sean frecuentes. Por cuya razón la multiplicación de los

casos en algunas materias debe estar en relación con lo que piden las necesidades morales de tiempos y lugares cuando la obra se dirige á un público restringido. No obstante, como esto no suele suceder y como la naturaleza humana, con leves modificaciones, es la misma en todas partes, siempre restan materias de común interés para todos. En esto último se funda el «Casus conscientiae», de Lehmkul, cuya edición cuarta se publicó el año anterior (1). Esta obra, cuya divulgación entre los eclesiásticos creemos que habrá sido provechosísima por la destreza con que enseña á manejar la doctrina moral aprendida en un texto de instituciones, esta obra tiene méritos para ser conocida del clero ilustrado, habida razón además de los años que ha se publicó por primera vez.

Por eso, omitiendo el análisis minucioso y descriptivo de la obra, notaremos como propio de esta última edición que va mejorada con muchos casos nuevos y con una exposición más explícita y terminante de la mente del autor. Las recientes disposiciones pontificias sobre la comunión y sobre el matrimonio pedían ser aclaradas y expuestas en forma de *nuevos* «casos», y así lo hizo el autor en la edición presente. Las cuestiones se resuelven con criterio probabilista. Citemos un ejemplo. Un párroco ocupado en la asistencia de un enfermo hasta las doce de la noche, según la hora oficial, desiste de rezar parte del Oficio (de Sexta en adelante), *sólo* porque es probable que ya cesó la obligación. Pero al mismo tiempo, como según otros relojes que marcan el tiempo verdadero, no pasa de las once y media, se pone á cenar con intención de celebrar al día siguiente haciendo uso de la probabilidad contraria, es, á saber, de que probablemente no comenzó todavía la obligación del ayuno natural (I-33).

La primera respuesta que el autor da en la solución del caso es que habiendo dos opiniones verdaderamente probables, se puede seguir una ú otra, y, por consiguiente, ambas en casos separados. Convenimos en ello si las dos opiniones son *igualmente* probables; pero no convenimos si la que está por la libertad es *menos* probable que la que está por la ley, aun cuando aquélla, considerada en sí misma, sea sólidamente probable. La segunda respuesta, a la cual todo buen moralista se adhiere sin reserva, es que no es lícito á la vez y en un mismo asunto usar de probabilidades contrarias, puesto que se sabe con *certeza* que una ley ú otra ha de ser infringida. Consecuencias: pudo muy bien el párroco del caso cenar y no rezar si se sentía débil ó fatigado; y aun sin esto pudo omitir el rezo si necesitaba el tiempo para cenar; pero de ningún modo podía proceder así recurriendo á las probabilidades por la razón que se acaba de indicar.

El probalismo desnudo campea en la solución de todos aquellos casos que son de él susceptibles. No hemos de condenar tal sistema puesto que tampoco la Iglesia lo condena, aunque sí nos parece menos aceptable que el equiprobalismo, de que es Maestro insigne San Alfonso M. de Ligorio. La obra es de una utilidad indisputable como preparación para oposiciones á curatos, exámenes, etc.

---

(1) *Casus conscientiae confesariorum*, compositi et soluti ab Agustino Lehmkul, S. J. (2 vol. de 560 y 599 páginas). Friburgi Brisgoviae, B. Herder, MCMXIII.

«Una obra que... no perdiéndose en teorías más sutiles que provechosas descienda á la práctica y sirva al clero de luz y guía en las frecuentes dudas y dificultades que le ofrece el desempeño de su sagrado ministerio...»; tal obra fué la idea que intentó realizar el P. Mach en su *Tesoro del Sacerdote*. Hoy esta obra no da luz á todas las dificultades que se ofrezcan en el desempeño del sagrado ministerio, porque las cosas han cambiado mucho; pero muy retocada, acaba de publicarse nuevamente á fin de que siga prestando los mismos servicios que antes al clero (1). El P. Ferreres, al dar cuenta de sus modificaciones, dice que «ha ido exponiendo en sus lugares respectivos los decretos sobre confesores de religiosas, postulantado, candidatos que no pueden ser admitidos en los institutos religiosos, exploración de religiosas, sacerdotes que pueden entrar en la clausura para dar á éstas la Sagrada Comunión ó prara aplicales la indulgencia en el artículo de la muerte, absolución de regulares y demás religiosos, profesión de los novicios en la hora de la muerte, elección de superioras, manuscritos de religiosos y publicación de sus libros y escritos, alumnos que no pueden ser admitidos en los Seminarios, excomunión contra los que llevan á los eclesiásticos ante los tribunales laicos, privilegios de los Cardenales, obligación de dar cuenta al Ordinario de los legados piadosos, revisión de las concesiones de indulgencias, crucifijos *toties quoties*, medallas que suplen los escapularios, bendición nueva para los cinco escapularios, sobre rosarios crucígeros, bendición breve de las campanas, bendición de las imágenes, administración privada de la Eucaristía, el bautismo y la misa en las casas particulares, treintenario gregoriano, preces al fin de la misa, oración *Obrecro te Domine*, juramento antimodernista, libros parroquiales, cinematógrafos, abstinencia y promiscuación, los pobres en orden á la *Cruzada*, vida en comunidad del clero, bandas de música en los templos, precedencia de las terceras Órdenes y sus privilegios, tiempo para ganar las indulgencias y para hacer la confesión necesaria, nueva concesión sobre el jubileo de la Porciúncula y otros parecidos, etc., etc.». Claro es que ni la obra original ni adicionada por Ferreres es un tratado de moral exprofeso. No obstante, como ilustra al sacerdote, tanto en la ejecución de las sagradas ceremonias como en la administración de sacramentos, así como en otros actos que pertenecen al régimen y cura de almas, no nos ha parecido inconveniente ponerla al lado de otras que contienen exclusivamente materias de Teología moral.

CUESTIONES ESPECIALES

El constitutivo de la moralidad.—La moralidad de los actos humanos, ese carácter necesario que les acompaña desde el punto que son actos humanos, se ha estudiado desde muchos puntos de vista (científico, social, filosófico) y se ha comprendido de modos diversos según los criterios, principios ó prejuicios de los investigadores. El teólogo moralista presupone esta condición esencial de los actos humanos, la moralidad, pues de lo contrario podría reducir

(1) *Tesoro del Sacerdote*, por el P. José Mach. Décima cuarta edición, notablemente aumentada y corregida según las últimas constituciones apostólicas, etc.; por el P. Juan B. Ferreres. Dos tomos, 810 y 957 páginas.

la Teología moral á la condición de incógnita problemática. Los mismos moralistas, estando conformes en admitir la moralidad de los actos, pueden, no obstante, concebirla y exponerla con amplitud y extensión de muy diversos grados. Expone la doctrina relativa á la moralidad de los actos humanos, desde el punto de vista teológico, Segismundo Auer, Ord. Praem., en un libro que intitula: *De moralitate actuum humanorum in genere secundum menten Sancti Thomae Aquinatis* (1). De la cuestión 21 de la 1.ª 2.æ, donde el Santo expone los conceptos de pecado, culpa y de mérito que convienen á los actos humanos por razón de su malicia, y los conceptos opuestos respectivos que convienen á los mismos actos por razón de su bondad; de esta cuestión, digo, hace ó intenta hacer el autor el eje ó armazón sobre que descansa su tratado. Después de una primera parte, á guisa de introducción, en que diserta latamente sobre los fines últimos é intermedios, tanto del Universo en general como del hombre en especial, entra (pág. 22) en el examen del tema, que continúa (páginas 22-259) hasta la segunda parte (de voluntario et involuntario), la cual contiene la materia relativa á los impedimentos de la moralidad, como son: concupiscencia é ignorancia, violencia y miedo. Esto no obsta para que el autor anticipe en los comienzos de la obra el tratado *de actibus humanis in genere*, donde estudia el libre albedrío, no como moralista que lo presupone y declara sus distintos actos, sino como filósofo que lo discute. Después de reproducir los argumentos clásicos pasa á resolver las dificultades puestas por los deterministas, entre las cuales dificultades figura la incompatibilidad de la presciencia con la libertad. Nuestro cándido autor, olvidándose de que escribe *ad mentem Sancti Thomae*, trae á colación la singular teoría de *ante prævisam et post prævisam determinationem voluntatis*, afirmando seriamente que Dios sabe lo que hemos de hacer *post prævisam determinationem*; pero no antes, con lo cual la libertad de albedrío queda intacta. Á un determinista, que lo fuese de veras, jamás se le ocurriría poner semejante argumento, que sólo puede forjarse por quien no comprenda la universalidad de la causalidad divina; pero aun dado que algún preopinante presentase semejante objeción, no podría menos de reírse de tan inocente respuesta, que serviría indudablemente para aferrarle más á su modo de pensar. Porque tiene chiste (y permítase la digresión) que el determinista dijese: «Eso que llamáis libertad de albedrío no tiene razón de ser, puesto que todos los actos que consideráis como libres son algo fijo é invariable en la noticia infalible de Dios», y que nuestro autor, un maestro ó discípulo suyo, respondiesen: «Es verdad que son algo fijo é invariable en la idea divina, pero no es por otra razón sino porque la idea divina se formó á imagen y semejanza de la futura realidad.» «Justamente es lo que me interesa admitir, agregaría el regocijado disidente, porque si en la idea divina están fijos y determinados los actos libres, y la idea divina se formó supuesta la realidad, es señal de que *anteriormente*, en esa misma realidad, estuvieron *determinados* los actos que llamáis libres.» En vista de esto ocurre preguntar: ¿es esto escribir *ad mentem Sancti Thomae* ó es comulgar con ruedas de molinos?

El tratadista opina que el concepto de moralidad no es necesariamente anejo

(1) *De moralitate actuum humanorum in genere.* Scripsit Segismundus Joannes Auer, Ord. Praem. (352 págs.).—Ratisbonol. Institutum pridem J. I. Manz.

á la condición de actos humanos, ó en otros términos, que puede un acto ser humano y no ser moral. La primera razón es que en la definición de acto humano ninguna mención se hace de normas morales. Tampoco se incluye implícitamente esta mención, puesto que toda la discusión y deliberación pueden meramente versar sobre la conveniencia ó utilidad del acto bajo el aspecto físico y económico, sin ningún respeto al orden moral. Otra razón es que de hecho se ejecutan en la vida ordinaria muchas acciones por personas de diferente instrucción moral, sin que sean (las acciones) confrontadas con las reglas de conducta, con la circunstancia además de que, en no pocos casos, se desconoce la proporción que puede existir entre la acción y su norma, tratándose sobre todo de personas rudas. ¿De aquí se sigue que haya actos indiferentes? Según el autor, no (pág. 246); porque lo que pudiéramos llamar actos indiferentes no son actos morales, aunque libres y deliberados por otro concepto. En nombre de la doctrina de Santo Tomás, no estamos con el autor en estos puntos de vista. Si es verdad que hay actos deliberados que no son morales, también lo es que hay actos indiferentes *in individuo*. Cuando Santo Tomás pregunta si se dan acciones individuales indiferentes, extiende la pregunta á todas y cualesquier acciones que proceden de la «razón deliberante», y así responde: *Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem in individuo consideratum bonum esse vel malum* (1) Un escotista, por negar esta tesis, tiene derecho á decir que no todos los actos humanos son actos morales; un tomista, no. Así Santo Tomás en el mismo pasaje citado toma el acto moral como sinónimo de humano, al decir: «Si autem non procedit a ratione deliberativa (sicut cum aliquis fricat barbam vel movet manum aut pedem) talis actus non est proprie loquendo moralis *vel* humanus, cum hoc habeat actus a ratione.» De manera que la condición de humano ó moral la debe el acto á la deliberación de la razón. Es, por consiguiente, totalmente gratuita en la doctrina de Santo Tomás la división ó separación entre la condición de humanos y la condición que implican los actos, siendo evidente que para que ambas se verifiquen es necesaria y suficiente la hipótesis de que procedan por deliberación de la razón. Preguntar, como hace el autor, si se dan actos morales indiferentes (num sint actus morales qui nec normae morali conveniant nec ab ea dissonent), entendiendo de antemano que los actos morales son sinónimos de buenos ó malos, es como preguntar si el número binario puede, por una casualidad, llegar á ser ternario. ¿Ignoraba el autor la doctrina de Santo Tomás en este punto? No; pero trata de interpretarla y acomodarla á sus puntos de vista. Así discurre: «Quod ad sententiam Sancti Thomae duo sint manifesta primo; S. Doctor saepissime dicit actum humanum et actum moralem esse idem. Ergo posset quis dicere nostram sententiam adversari doctrinae Aquinatis quod revera esset res nallatenus nullius momenti. Sed secundo, manifeste dicit S. Thomas actus esse humanus vel morales secundum quod sunt a ratione i. e. *secundum quod ordinantur per rectam rationem* quæ S. Doctori est norma moralitatis (e. g. 1, 2, q. 18, a 5 in fine.). Ergo iuxta ipsum ii actus qui fiunt absque proevia advertentia ad normam moralem, nedum morales, imo nec humani quidem sunt. Et si terminus «actus humani» ita concipitur

(1) I.-II, q. 18, a 9.

verum est omnem actum humanum esse moralem; sed iam a sæculis definiunt actus humanos eo modo quo nos fecimus et statuta hac definitione impossibile esse videtur negare existentiam qui sint humani quin sint morales» (página 39). El pasaje de Santo Tomás á que se hace referencia en el texto citado no trata de señalar la extensión y límites de los actos humanos; trata de la diferencia específica de estos mismos actos por razón de su objeto, la cual diferencia consiste en que el objeto de una operación humana dice orden de conformidad con la razón (objeto bueno) ó no dice este orden de conformidad (objeto malo). Pero este orden de conformidad ó desconformidad ha de ser constante y permanente, no mudable y empírico, pues, de lo contrario, no constituiría *objetivamente* diferencia específica. Por consiguiente, la percepción de este orden de conformidad no pide ser *actual* siempre que el sujeto haya de obrar; basta tener de la bondad ó malicia de los objetos un conocimiento *virtual* para que podamos llamar humano y moral al acto ejecutado. Porque en último resultado reducimos esta cuestión á saber qué advertencia es necesaria para merecer ó desmerecer en una acción, y es sabido que según el parecer más común y autorizado no se requiere advertencia actual, sino que basta la virtual, tanto para el mérito como para el pecado. Y concretándonos á nuestro propósito, toda acción que, por ser deliberada, merezca llamarse humana, ha de atender actual ó virtualmente á las normas de moralidad; con lo cual queda sentado que ni en la doctrina de Santo Tomás, ni fuera de ella, cabe separar la deliberación de la moralidad de tal manera que se dé la una sin la otra.

Los textos y alusiones que de otros pasajes de las obras del Santo presenta el autor, pueden, y á mi juicio deben, interpretarse en el sentido arriba expuesto. Y por lo que hace á las pruebas del autor, él mismo confiesa que no son concluyentes y definitivas. Porque, en efecto, la prueba que se funda en el modo de obrar ordinario, por citar una tan sólo, es decir, en la consideración de que deliberamos sobre un aspecto parcial de una acción sin atender poco ni mucho á la moralidad de la misma; esta prueba puede desvirtuarse con la siguiente explicación: Ó se trata de objetos indiferentes, y en este caso las acciones son buenas (salvo algún defecto intencional ó circunstancial), sea cualquiera el que las ejecute, ó se trata de objetos buenos ó malos, y en cualquiera de estos casos la acción será, respectivamente, buena ó mala, sin que lo impida la falta de advertencia actual por parte del agente. Pues así como los buenos obran el bien casi instintivamente, así los malos no se detienen á hacer actos reflejos en el terreno de la moralidad, y mayormente cuando el vicio está arraigado de tal manera que casi se ven reducidos á la condición de meros autómatas. ¿No son por ello responsables? ¡Buenos estaríamos si esta doctrina prevaleciese!

En armonía con lo que antecede, cree ver nuestro tratadista en la doctrina de Santo Tomás la teoría de dos especies de moralidad: la moralidad *formal relativa*, que consiste en esa condición objetiva de las acciones que las pone en acuerdo ó en desacuerdo con la recta razón, y la moralidad fundamental, que consiste en la condición subjetiva de ser las mismas acciones producidas libremente. «Utraque moralitas considerat actum moralem sub diversa ratione. Moralitas fundamentalis considerat actum prout fit a suo principio, moralitas relativa prout ordinatus est ad normam moralem» (pág. 57). Prueba su

tesis con ocho argumentos, uno de los cuales es la autoridad del Doctor Angélico. Es, en resumen, lo que sigue: Santo Tomás dice en unos lugares que el acto moral se toma en relación con la voluntad, y en otros afirma que se toma por respeto á la razón. Con la primera expresión quiere decir que se trata de la moralidad fundamental; cuando emplea la segunda se refiere á la moralidad relativa. Si nos permitiésemos hacer la crítica de semejante exégesis, podríamos oponer que Santo Tomás entiende siempre una misma cosa aun cuando haga uso de distintas expresiones, puesto que el acto moral ni procede de la voluntad exclusivamente ni exclusivamente de la razón; para producir un acto deliberado (condición necesaria y suficiente de moralidad) se requiere el concurso de ambas por actos alternativos previos que ningún moralista puede desconocer si se precia de discípulo del Angel de las Escuelas. Esto puede decirse de antemano, sin recurrir á nuevas interpretaciones de los textos alegados, que si lo hiciéramos, es seguro que no faltarían razones que explicasen la diversidad de expresión fuera de esa pretendida distinción de conceptos morales. ¿Son separables estas dos moralidades? El autor entiende que no; se cumplen ambas juntamente ó no se verifica ninguna (utraque enim sola ratione distinguitur ab entitate physica actionis). Con lo cual, lejos de ser cierto que para Santo Tomás no son humanos ni morales los actos ejecutados sin advertencia á las normas morales, es cierto todo lo contrario, á saber: que todo acto libre encierra, no sólo la moralidad fundamental, sino también la relativa.

La norma suprema de moralidad, prescindiendo del carácter obligatorio, es la misma esencia de Dios. Teóricamente ningún católico pone en duda esta proposición, que prácticamente nada en concreto revela dentro del orden natural; pero en el sobrenatural nos ofrece la vida de Nuestro Señor Jesucristo, que es vida divina. Opinaron algunos que la norma suprema era la voluntad de Dios. Pero esta voluntad, en cuanto preceptiva, es norma de obligación, que es cuestión aparte; en cuanto voluntad de beneplácito, es la misma esencia divina, y no hay inconveniente en que bajo este concepto sea norma ideal suprema de toda acción. Otros opinaron cosas diferentes acerca de la norma suprema y remota; pero todo ello ningún interés ofrece al moralista.

La norma próxima de moralidad parece ser la conciencia individual, según el sentir unánime de los autores; pero en el libro de nuestro análisis se nos ofrece una menos vulgar, y es: «natura rationalis qua talis et complete spectata, quatenus destinata est in finem ultimum assequendum» (pág. 84). La razón es porque si el hombre obra en conformidad con su naturaleza, en cuanto destinada al fin último, obra como Dios quiere que obre. Si obra de otro modo, peca. También se entiende por norma próxima la recta razón, que viene á ser sinónimo de conciencia en cuanto preceptiva ó prohibitiva.

Toda obra buena debe tener las siguientes condiciones: *a)*, versar acerca de una materia buena; *b)*, ser conocida de antemano como buena; *c)*, que haya intención de obrar bien, ó por lo menos, *d)*, intención de no pecar. Acerca de esto último es necesario tener en cuenta que cuando se trata de obras de precepto, esta condición es insuficiente; cuando, por el contrario, son obras no preceptuadas, la intención de evitar el pecado las hace buenas (pág. 110). Como parece imposible, agregamos por nuestra parte, que la intención de no pecar pueda formarse sobre acciones malas, porque sería ridículo, ni sobre

acciones buenas, porque sería superfluo, resulta que tal intención sólo cabe en obras indiferentes. Si, pues, la intención de no pecar hace que una obra indiferente sea buena, es manifiesto que teniendo habitualmente esta intención, como debe tenerla una persona timorata, no necesita más para que todos sus actos humanos sean buenos (morales).

Sigue el autor discurseando latamente sobre la bondad de los actos y sus constitutivos indispensables; y como complemento trata de la malicia moral en sus diversos actos (pecados), sin que se note en toda la exposición de la materia ninguna opinión personal del autor, cuya nota característica parece ser la tendencia especulativa, en tal forma, que puede equivaler á un tratado de Teología dogmática. Lo más práctico del libro es la sección contenida bajo este epígrafe: «De influxu modificationum vitæ psychicæ in moralitatem actuum humanorum.» Toma en cuenta la influencia de las modificaciones normales, la influencia de las alteraciones ordinarias y la de las enfermedades psíquicas. Estas influencias no se consideran en orden al ejercicio de las virtudes, sino á la malicia de los pecados. La primera serie de influencias se reduce á la edad, sexo y temperamento. Estas circunstancias subjetivas atenúan y agravan, respectivamente, la malicia de los pecados, según la diferente propensión que restrinja más ó menos el libre albedrío, ya se trate de abstención, ya de producción de actos. Aquí cuadra mencionar la estadística moral, ó sea la cifra de hechos morales (pecados), juntamente con la relación de sus causas internas y externas. Más ó menos elásticamente tomada, existe proporción entre el número de pecados y el número de influencias ó factores extraños á la voluntad. De donde es lícito deducir que la misma voluntad libre obra según ciertas leyes y no meramente por casualidad, pues los hombres vienen á proceder casi de la misma manera cuando se hallan en circunstancias idénticas. Si así no fuese, se haría imposible adquirir experiencia en el negocio de la educación y dirección de las almas, lo mismo que establecer reglas prácticas de vida cristiana. Sin embargo de lo dicho, no existe razón para que anulemos la libertad individual, porque la estadística, por muy completa que sea, ha de resultar siempre una base de cálculo defectuosa: ni puede tomar informes de los pecados internos ni descubrir los innumerables casos en que, rechazada la tentación, triunfa la virtud.

La segunda serie de influencias se reduce al sueño, embriaguez é hipnotismo. Por ser el primero natural y los segundos provocados, sucede que mientras en el sueño no se hace el individuo responsable de los actos, en los otros dos no se exime de responsabilidad moral si pudo prever sus acciones. Viene luego, por orden, la mención de las diferentes enfermedades psíquicas, que denominan parciales ó completas, según que perturben el ejercicio de una sola facultad ó de varias á un tiempo. Son las primeras: el trastorno de la percepción sensitiva (anestesia, hiperestesia, etc.) y las irregularidades del apetito sensitivo (fobias). Son las segundas: neurastenia, degeneración, histeria, epilepsia y demencia. Y por fin de todo trata de los escrúpulos resumiendo á Noldin y Lehmkul, sin consultar la primera autoridad en esta materia, que es, indudablemente, el P. Raymond.

Y ya que de enfermedades anímicas se ha hecho mención, no hay duda que influye poderosamente en la moralidad de una persona la propensión á una determinada índole de afectos. Entre ellos el temor es el más digno de aten-

ción, por su predominio y universalidad. Acerca del temor diserta con acopio de datos y testimonios autorizados el Dr. Juan Rogmann en una concienzuda monografía (1), donde se propone esclarecer: 1.°, la naturaleza del temor (páginas 11-36); 2.°, su fin y extensión (páginas 36-70); 3.°, sus relaciones con el entendimiento (páginas 75-135); 4.°, sus relaciones con la voluntad (páginas 135-181), y 5.°, su influencia en la formación del carácter (páginas 185-215).

El temor, considerado como algo anímico, es una pasión del apetito irascible, según doctrina unánimemente aceptada por los escolásticos. Por lo que toca al cuerpo, no hay duda que el temor, como cualquier otra pasión, tiene un órgano adecuado, aunque no todos convengan en asignar cuál sea. Menos se puede poner en duda que hay fenómenos nerviosos propios del temor, como son debilidad en las pulsaciones, lentitud en la respiración, aceleración de las funciones intestinales, palidez del rostro, temblor y aun parálisis cuando se llega al máximum de intensidad. Hay temores reales y fundados cuya naturaleza da á conocer Santo Tomás al hablar de esta pasión; pero hay también temores imaginarios causados por alucinaciones de las facultades cognoscitivas y que responden á un estado morboso ó á determinadas circunstancias anormales. Es preciso tener esto presente para cuando llegue el caso de juzgar una acción realizada por temor.

La finalidad del temor es inducir precaución de los peligros que puedan amenazar, tanto al hombre como á los otros vivientes. Cierto que el temor puede ser excesivo y, por tanto, vicioso cuando se desconfía de las propias fuerzas más de lo justo, y esto, que degenera en pusilanimidad, debe ir extirpándose con actos de fortaleza; pero también puede incurrirse en el extremo opuesto de la audacia por desconocer los límites de las fuerzas de uno mismo, lo cual es más deplorable y de peores efectos. Los temores inmotivados se producen por anomalías de la fantasía, y, fundado en esto, el autor estudia uno á uno los estados anormales de esta facultad.

El temor, como toda pasión depresiva, es capaz de producir perturbación en las facultades intelectuales. Esto ocurre en nuestros días con mayor frecuencia, ya que por efectos de las enfermedades nerviosas, ahora más que nunca extendidas, suceden la mayor parte de los desastres de la sociedad actual. En primer término, los suicidios ofrecen, según las estadísticas, un auge espantoso en casi todas las naciones europeas á partir de las últimas décadas del siglo XIX. De 1831 á 1840 hubo cada año alrededor de diez mil suicidios; el incremento fué tal, que en la última década (1890-1900) se calculan cuarenta mil en cada año. Merecen poca fe las estadísticas en el relato de los motivos suicidas, porque los pacientes y allegados tienen empeño en ocultarlos. Lo más usado es atribuir á la demencia estos tristes sucesos, aunque también se suelen señalar otros motivos, v. gr.: dolores corporales, hastío de la vida, tristezas, temores, bochornos y alguno que otro menos extraño. Una prudente reflexión sobre los motivos indicados nos descubre que todos ellos ó proceden del temor ó al temor se reducen. Además de que en el encadenamiento psicológico de las pasiones encontramos, como determinantes de muchas, el temor, éste modifica notablemente todos los afectos desagradables. No deprime al ánimo un

(1) *De timore. Tractatus psicologicus et moralis.* Luxemburgi. Libraria Schumer, 1913.

mal de corta duración, sino un mal duradero previsto. La pérdida de una persona querida ó de una cosa preciosa y útil, el bochorno de una acción indigna y otros afectos análogos, en tanto abaten y postran los ánimos en cuanto que se medita que el nuevo estado de cosas ha de ser perpetuo ó duradero. Luego aquí lo más espantoso es el sufrimiento de un mal gravísimo y perenne de cuya aprensión nace en el ánimo cualquier resolución detestable. Llámese tristeza lo que induce á cometer el suicidio; pero la tristeza no es de suyo desesperada más que en cuanto que quien la sufre abriga el temor de que la vida se le haga intolerable. Convengamos en que se reproduce muchas veces el caso de Judas, ó sea de que un arrepentimiento á su manera es la causa de que muchos desgraciados perezcan voluntariamente; no sucedería así si no mediase el temor de una conciencia perpetuamente atormentada, ó bien de aparecer á la vista de los demás, amigos y parientes, como un ser indigno y despreciable. No podrá negarse que el hastío de la vida da más que un regular contingente de suicidas; pero la verdadera filosofía de este hecho pone en claro que en el fondo de todo quien domina es el temor de carecer para siempre de placeres que endulcen la vida. Los dolores físicos, es verdad, inducen no pocas veces al suicida á resoluciones trágicas; pero no es la aprensión del dolor presente, sino del futuro, con la natural timidez y apocamiento, la que consuma fatal tragedia.

Si de las causas transeuntes pasamos á las causas habituales del suicidio, es fácil descubrir el temor también en este nuevo orden de causas. Y para mencionar un ejemplo típico, ahorrando la enumeración de otros muchos, podemos fijarnos en el suicidio que resulta del vicio de la embriaguez; pues el que es víctima de este vicio busca la muerte porque teme la intolerable abstinencia en que había de ejercitarse considerando la pérdida de su hacienda, honor y salud. Es decir, que el temor de una vida insoportable por uno ú otro concepto es, en resumidas cuentas, lo que explica más extensamente las aberraciones de los suicidas. Muy oportunamente aduce aquí el autor un pasaje de Santo Tomás sobre el que se funda la doctrina expuesta. Dice así, respondiendo á una dificultad: «Actus humani præcipue dijudicantur ex fine ut ex supradictis patet; ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum; sed ille qui se periculis mortis exponit ut fugiat servitutem vel aliquid laboriosum, a timore vincitur, quod est fortitudini contrarium...»

¿Qué pensar de la moralidad del suicida? Para los efectos canónicos sobre denegación de sepultura eclesiástica ha de atenderse á los antecedentes del finado: si su vida anterior fué morigerada, y, repentinamente, sin causa conocida, ó por una causa desproporcionada, resolvió quitarse la vida, se debe creer que esta determinación obedeció á un trastorno mental que le hace irresponsable. El mismo juicio cabe formar si se trata de un hombre que desde mucho tiempo atrás viene padeciendo íntimos y agudos dolores, porque hay fundamento para sospechar de la integridad de su cerebro. Y si ya no fuera por un estado anormal de la razón, aun pudiera tener lugar una perturbación momentánea capaz de excluir la deliberación necesaria. Porque las observaciones repetidas de un autor respetable muestran que el pensamiento está ligado á una sola idea, á la idea de *termina* lo más rápidamente posible; de tal suerte, que ni piensa en la eternidad, ni en el abandono y amargura de su familia, ni en los dolores de la agonía, lo cual á nadie puede ser indiferente,

aun careciendo de toda religiosidad. La falta de raciocinio sereno se echa de ver en el suicida, sobre todo porque ejecuta un acto que repugna á la inclinación natural de conservar la vida. Ningún hecho se puede citar por donde conste que los animales brutos hayan intentado jamás buscar la muerte para librarse de males gravísimos. Cuando se está en el uso pleno de sus facultades, aun los hombres más valerosos tiemblan en presencia de la muerte, como se observa en muchos reos de pena capital, que reciben como un favor inapreciable la conmutación de esta pena en cadena perpetua. En manera alguna, no obstante, se quiere decir que el acto de suicidarse sea para todos una demencia que no dé lugar á responder ante Dios y ante los hombres. Cabalmente, esta plaga es un síntoma de la pérdida y decaimiento de la fe cristiana en los países donde es más frecuente.

Algunos moralistas no quieren conceder al temor tanta importancia que impida el ejercicio del libre albedrío. El fundamento no es otro que la práctica de la Iglesia al condenar como apóstatas á los que exteriormente desfallecían en la confesión de la fe. También da margen á esta corriente la interpretación de un artículo de Santo Tomás donde se afirma que el miedo aumenta el voluntario. Pero el caso es que aquí hay una confusión lamentable entre el miedo y el temor, lo cual ha hecho pensar que la Iglesia mantiene en este punto una moral rígida y sin entrañas. Miedo es una afección de la voluntad que presupone el raciocinio y aun se funda en él; temor es una pasión que puede impedir toda operación de la mente, y Santo Tomás á aquél y no á éste se refiere. En los escritos de San Cipriano parece encontrarse fundada esta distinción, pues el Santo Obispo de Cartago, al paso que se muestra duro é intransigente con los lapsos que sin perder un punto de su serenidad desfallecieron como si viesen la ocasión con agrado, se muestra benigno y compasivo con aquellos otros que cedieron a la debilidad de su cuerpo.

El temor es también el agente más poderoso en toda tentación: dando al sujeto mayor impresionabilidad y excitando vivamente la fantasía, agranda la dificultad y el peligro que la tentación presenta y abate el ánimo de superarlos. No se entienda que toda tentación sea de esta índole; muchas tentaciones se inician, por el contrario, mediante una confianza absoluta é irracional en las propias fuerzas, y aquí se requiere no pequeña habilidad por parte del confesor para no proceder de una manera igual con todos los tentados. Asimismo el temor obra continuamente sobre el ánimo del escrupuloso, de suerte que aun los escrúpulos de peor género que pudieron y debieron evitarse son disculpables en razón de la presión que el temor ejerce. Además, por esta misma causa, se hacen votos inconsideradamente, lo que es menester tener presente para el caso de dispensa.

Tiene el temor sus utilidades, pues con el temor saludable se desvían los efectos de otro temor que es dañino. Hace insensibles los mismos dolores corporales, como se observa en los heridos en campos de batalla. Además, el temor, siendo moderado, excita la razón; porque quien teme, atiende con gran diligencia á poner en orden sus cosas. «Si autem sit parvus timor, dice Santo Tomás oportunamente aquí citado, qui sollicitudimem consiliandi inducat nec multum rationem conturbet, potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi ratione sollicitudinis consequentis.» Y por añadidura, es el temor el que estimula á buscar bienes de cuya posesión nadie pueda derribarnos,

pues los de la presente vida carecen de esta apreciable cualidad. Y finalmente, él es el que deshace los yerros de la razón cuando se propone seguir una ruta peligrosa ó adopta un principio práctico, detestable, pues escuchando la voz de la conciencia, que es una amenaza intermitente, se retrocede y se abandona el mal camino. El temor á su vez puede ser moderado por la razón, porque explorando la causa del mal temido, no aparece tan próximo é inevitable como á la primera impresión. Y el camino para conseguir esto, ó sea curar estos espantos, es una conferencia científica cuyo tema sean las aprensiones imaginarias. El entendimiento ocioso es un peligro para los tímidos y aprensivos, y para hacerle declinar de su tema el procedimiento más obvio es conducirle á otros temas que distraigan. ¿En qué forma y con qué auxiliares? No bruscamente, sino con suavidad y constancia; no en cualesquiera consideraciones, sino fijando la mente en aquéllas que más se acomoden al sujeto según sus aficiones, edad y cultura. Pero como es obra muy ardua, se necesita una ayuda, un director que comprenda la situación del paciente. Nadie es buen juez en su propia causa. La gestión del director debe ser gastar mucha sagacidad en la observación del dirigido, discerniendo entre las causas y efectos del estado mórbido; mucha paciencia en oirle siempre las mismas dificultades y repugnancias, mucha firmeza en no transigir con caprichos y veleidades, y alguna dureza para afear de vez en cuando la conducta de los más obstinados en no salir de sus ideas.

Recorriendo el influjo recíproco entre el temor y la voluntad, hallaremos desde luego que la abulia procede de la razón turbada, y por tanto el «no puedo querer» de un abúlico significa lo mismo que «no puedo querer porque me rodean por todas partes dificultades insuperables». De la razón turbada proceden igualmente las «acciones forzadas», aquellas acciones que se ejecutan bajo la presión de una fuerza interior extraña, que la voluntad no es suficiente á contener aunque antecedente, concomitante y posteriormente experimenta el consiguiente desagrado y amargura. En resumen, el temor influye sobre la voluntad, no directamente, sino mediante la razón, y como desorientando esta facultad de la consideración de los motivos justos que se le ofrecen para mover la voluntad en este ó aquel sentido.

También es el temor susceptible de regirse por parte de la voluntad. En el temor hay dos elementos: el movimiento peculiar de esta pasión y la depresión de ánimo que le corresponde. Á lo primero debe oponerse una firmeza inquebrantable de la voluntad, de tal manera, que sin pensar en dificultades é imaginando vivamente un modelo de fortaleza, se *quiera á todo trance* reproducir. Á lo segundo debe hacerse frente con la alegría y jovialidad, excitando este afecto con los motivos que haya, bien del pasado, del presente ó del futuro. La alegría destierra el temor. Pero ¿no es artificial una alegría provocada y extemporánea? El dominio que la voluntad debe adquirir sobre todos los afectos, puede hacer que la alegría excitada en nada se diferencie de la espontánea, como ocurría con muchos santos, y en particular con San Francisco de Asís. Pocos resultados pueden esperarse para estos efectos de los medios de sugestión é hipnotismo que algunos proponen. Para determinadas fobias la sugestión tiene alguna eficacia, y entre éstas una es el temor de avergonzarse. Y además, la sugestión hinóptica no deja de tener inconvenientes graves como el incremento del automatismo. En resumidas cuentas:

ningún remedio hay más seguro, más expedito y de uso más sencillo para desalojar del alma temores anormales, que el ejercicio de la propia voluntad con el auxilio externo de un buen director.

El último punto es el examen del temor como factor en la formación del carácter. Y como el carácter es la fuerza de la voluntad en los grandes propósitos, fuerza que ha de adquirirse principalmente por una disciplina vigorosa y adecuada, resulta en definitiva que lo que interesa conocer es en qué proporción ha de entrar el temor en la labor educativa. Y aunque por esta razón el niño no encuentre agradable este proceder, lo encuentra el adulto, que se da cuenta de que es una ayuda poderosa para contrabalancear las instigaciones, no siempre rectas, de otros apetitos. Además, sólo por la gravedad del temor puede el niño venir en conocimiento del valor é importancia de la cosa mandada ó prohibida, y esto aprovecha á la voluntad, para que habiendo sentido el peso del precepto, se incline en su virtud á cumplirlo. Todo esto demuestra la conveniencia del temor, mas hay razones para mostrar su necesidad. Siendo el temor necesario para conservar los adultos en los buenos propósitos, mucho más tiene que serlo con respecto á los niños que entran en la vida sin ninguna aprensión de lo que ella tiene de duro y amargo. Más adelante, cuando pueden entender un orden de cosas más elevado, y darse cuenta de la honestidad y fealdad de determinados actos, es cuando empiezan á brotar las nada inocentes pasiones que arrastran tanto más cuanto menos se estimen los bienes puestos por ellas en peligro.

Como nada en este mundo queda sin contradicción, también esta manera de entender la educación hase impugnado por la creación de un sistema pedagógico en que para nada entra la amenaza y el castigo. En Rusia y en América se han fundado escuelas cuyos procedimientos consisten en instruir la mente de sola la doctrina, dejando la voluntad en plena licencia. Hay en esto, ó una confianza excesiva en el valor de las ideas, ó una idea de la voluntad del niño muy superior, y por consiguiente muy equivocada, de como es en la realidad. Causa daño este proceder á la sociedad humana, porque se introduce, sin esperanza de que se corrija, el sistema de la indulgencia é impunidad sobre miembros depravados. Claro es que también puede prestarse á excesos el temor si no se le hace servir con prudencia: en la educación ha de cooperar el educando poniendo de su parte actos enteramente voluntarios, y esto no sucederá mientras se ejerza sobre él una coacción implacable. Se llega por este extremo al aburrimiento y aversión hacia toda disciplina. El rigor excesivo, espartano, que tiene al educando en perpetua tensión, daña al cuerpo y al espíritu, pues se fomenta la suspicacia, la timidez y la pusilanimidad. Hay que moderar el temor, por consiguiente, según lo pidan las circunstancias. Con gravedad discreta por parte del preceptor, esto es, gravedad exenta de violencia, se ahorran muchas transgresiones y castigos. Éstos deben aplicarse con arreglo á la edad y al temperamento, y teniendo presente, además, si es voluntaria ó impuesta la estancia del alumno bajo el régimen ó reglamento de que se trata.

Termina la obra con una disertación sobre el «temor humano», sus causas y remedios. Todo moralista comprende qué es este temor, qué malicias implica y á qué virtudes pueden oponerse los actos que por él se explican. No todos, sin embargo, estarán acordes en señalar los orígenes del temor munda-

no, que por confesión unánime de unos y de otros, tanto impera en la sociedad actual. Nuestro autor señala dos: la descuidada formación de la voluntad y la falta de ideas religiosas sólidas. El primero hace que en todo prevalezca el ejemplo, la imitación estúpida sin conatos de oponerse á las corrientes insanas. El segundo produce el mismo efecto sin variaciones notables, porque cuando falta la esperanza en el bien sobrenatural, la felicidad terrena y los medios de conseguirla y el uso que de ella hacen sus poseedores, han de absorber el espíritu y la actividad de los adictos, y por consiguiente éstos no pondrán los ojos en otro ejemplar para su conducta que en los ejemplares de carne y hueso que les ofrece el espectáculo del placer. Los remedios contra el temor mundano deben consistir en extirpar los referidos orígenes de donde procede.

Satisfacción de misas manuales. —Desde tiempos antiguos ha sido reprobado por la Iglesia cualquier fraude que pudiera tener lugar en la satisfacción de las obligaciones y cargas de misas. En particular, y muy severamente las constituciones pontificias, se han propuesto aniquilar todo lo que tuviese apariencias de tráfico en recibir y encomendar misas manuales. Cortado el abuso principal que en esta parte pudo haber existido, ó sea la retención de parte del estipendio en favor del primer aceptante, faltaba conocer si la ilicitud de esto se fundaba en una ley natural ó positiva, divina ó humana. Esta cuestión no carece de aplicaciones prácticas, pues según la solución que se le de, se sigue, ó no, la obligación de restituir. Con gran extensión estudia y dilucida este punto el P. Arendt, S. J., en un reciente folleto [1] en el cual presenta la cuestión en estos términos: El estipendio de una misa manual que sea por ventura más crecido de lo acostumbrado, dado á un primer sacerdote, ¿puede entregarse mermado á otro sacerdote sin carga de restitución? El autor piensa que la solución de esta cuestión depende del examen de la naturaleza del contrato verificado entre el donante y el aceptante. Las pruebas extrinsecas de autoridades no pueden sacar dicha solución de la esfera en que se encuentran todas las soluciones probables que oscilan, de una época á otra, entre mayor y menor probabilidad. Y para ilustrar con un ejemplo la historia de las opiniones probables, nuestro disertante examina en la segunda parte de su trabajo las diferentes soluciones que á la cuestión propuesta dieron los autores anteriores á Suárez, la solución de éste y la de sus contemporáneos y lo que acerca de la misma pensaron los posteriores. Todos ellos han olvidado el punto sobre el que debe girar la discusión, porque no se trata de inventar un nuevo principio de derecho, sino de coordinar los antiguos de modo que nos hagan ver claro en el asunto. Lo que, si en tiempos pasados no se tuvo en cuenta, no hay razón que impida realizarlo al presente.

Dar y aceptar estipendios de misas es un contrato que puede explicarse de tres maneras. Puede ser una donación de este estipendio absoluta, pero hecha *sub modo* de que sea aplicada la misa á intención del donante. Puede interpretarse como una donación cuyos efectos se suspenden hasta la aplicación de la misa. Ó puede, por último, entenderse como un contrato innominado *(do ut*

---

(1) *De læsione justitiæ commutativæ in missæ manualis stipendio alteri celebranti diminuto.* (Un vol. de 152 páginas). Prati. Giachetti, 1914.

facias). Si llegamos á demostrar que la causa del contrato no consiente de suyo que se disminuya el estipendio, habremos demostrado que esta disminución se opone á la justicia conmutativa. ¿Cuál es la causa del contrato? No es otra que la ayuda á la sustentación prestada *instuitu misæ*. No se tiene en cuenta por parte del donante la cualidad del carácter sacerdotal, en cuanto que por virtud del mismo está deputado habitualmente para administrar bienes sobrenaturales, sino solamente el actual ejercicio del sacerdocio, ó sea el sacrificio del altar ofrecido *hic et nunc* en favor del donante, supuesto que en las obligaciones habituales del sacerdote no entra la celebración por estas ó aquellas intenciones determinadamente. Por consiguiente, la causa total del convenio, como quiera que éste se llame, no implica una contribución gratuita al sustento del sacerdote (salvo expresa declaración contraria), sino más bien una contribución de carácter oneroso. La suma dada y aceptada con este destino no puede despojarse del expresado concepto en todo ni en parte. Luego mientras el oferente no exprese su intención de otra manera, se debe pensar que todo el estipendio por el entregado debe pasar á manos de quien haya de aplicar la misa (pág. 26).

Teoría es esta excesivamente sutil y no tan sólida como complicada. Porque ciertamente si el estipendio pasa al dominio en el mero hecho de la *aceptación*, parte de éste, no se por qué ha de dejar de ser suyo por cualquier acto que no implique desprendimiento voluntario por parte del dueño. Más aceptable parece la teoría de Ledesma y otros que el autor expone, teoría que afirma no ser lícito retener parte del estipendio *porque no hay para ello título justificativo*, lo cual supone que el aceptante no hizo aún suyo el estipendio por el hecho mismo de aceptarlo. En el caso contrario tendría título para retener parte del estipendio fundándose en el derecho de propiedad. La solución de Francisco Suárez no puede aceptarse en parte y parte rechazarse, porque es coherente y lógica. Dice Suárez que el aceptante adquiere inmediatamente dominio del estipendio, y en conformidad con esto asienta que retener parte del mismo al encomendar la celebración de la misa no implica injuria para nadie. Si no implica injuria, no se lesiona la justicia conmutativa. Para llegar, pues, á la conclusión de que se quebranta la justicia, es necesario dejar sentado, como explícitamente lo hace Ledesma, que el primer aceptante no adquiere dominio, absolutamente hablando, de lo que se le entrega mientras no satisfaga la obligación.

Alcoholismo. — El Dr. José Catani, médico del hospital mayor de Milán en un extenso artículo publicado en *La Scuola Cattolica* (Marzo 1914), considera el alcoholismo desde el punto de vista fisiológico y patológico, pero en relación con la parte religiosa y moral del individuo.

Sean cualesquiera las ideas que se profesen, el abuso del alcohol siempre aparece detestable, y en consecuencia muy laudables los esfuerzos que tienden á hacer que desaparezca esta plaga. El género humano en los diversos países y tiempos, ha mostrado alguna propensión hacia aquellos excitantes que sirviesen, ya para aguzar la sensibilidad, ya para embotarla, según los casos. Este proceder, en general, ni es recomendable ni reprensible, y puede ser en casos singulares digno de alabanza ó de reprobación. En la Sagrada Escritura hay ejemplos y testimonios que, sin contradecirse, confirman esto mismo. Todo consiste en distinguir el uso del abuso.

El uso forma parte estimable de la alimentación, y, si se quiere, es tónico y medicinal. En casos determinados es necesario el uso habitual de los licores como un remedio contra la melancolía; pero puede esto admitirse como un mal menor teniendo en cuenta el inminente riesgo que se corre. Toda la prudencia será poca, ya que es tan imperceptible el límite entre el uso y el abuso, que se traspasa sin el menor ruido. Cortando, pues, por lo sano, el camino menos expuesto es la abstención rigurosa, mientras sea practicable, sin detrimento de la salud, que es lo ordinario. Inculcar la abstención, aunque teóricamente parece una medida demasiado radical, en la práctica resulta razonabilísima por ser casi la única razonable. Además la abstención es un método educativo poderoso para formar el carácter, robusteciendo la voluntad al mismo tiempo que se orienta hacia toda virtud ardua y dificultosa.

Fr. Antonio G. Peláez.

ESTUDIOS DE ASÍN PALACIOS SOBRE LA FILOSOFÍA MUSULMANA

El estudio histórico de la filosofía medioeval comenzó en la segunda mitad del pasado siglo. Las muchas monografías que sobre esa materia se han publicado desde entonces, editando códices, rectificando ediciones, explorando los archivos en busca de materiales nuevos, etc., han conseguido rehacer la historia de personas y de doctrinas, deficientemente conocidas ó totalmente ignoradas; todavía, sin embargo, no están satisfechos los historiadores y suponen con sobrada razón que queda mucho por averiguar y esclarecer: «Sin exageración se puede decir—escribe Grabmann—que una parte, relativamente de gran importancia, de los escritos escolásticos de la Edad Media, está todavía inédita en los legajos de las bibliotecas» (1). Aun en lo tocante á la mera publicación de manuscritos, no siempre se ha tenido en cuenta el valor intrínseco y la importancia histórica; á menudo se han editado libros de muy escaso interés, y en cambio otros, cuya publicación hubiera sido muy útil para explicar los orígenes de determinadas tendencias, ó que por sí mismos representaban un punto de vista realmente nuevo y desconocido, están todavía esperando los honores de la publicación (2).

Si esto ha ocurrido con la filosofía escolástica, escrita en latín, lengua sabia durante varios siglos, que ha tenido tradición constante en las escuelas eclesiásticas, y ha estado rodeada en todo momento de un ambiente de civilización y de cultura, bien podemos calcular la suerte que le habrá cabido á la filosofía musulmana. Las investigaciones en este campo son de una dificultad muchísimo mayor. Aun descontando el aprendizaje laborioso y desconcertante de la lengua, hay que luchar con la rareza de las fuentes, con la desaparición de muchos códices de los archivos europeos, con la genial mentalidad de un pueblo como el musulmán que no ha adelantado en su camino para ponerse á tono con nuestros hábitos de pensamiento y de lenguaje, y con problemas y argumentos cuyo sentido sólo puede alcanzarse forzando nuestra inteligencia para acomodarla á un orden distinto de ideas en lo científico y en lo religioso.

---

(1) *Die Geschichte der scholastischen Methode*, vol. I, pág. 38. (Freiburg im Breisgau, 1909.)

(2) El Dr. Grabmann, en la pág. 40 y siguientes, apunta un buen número de códices de gran importancia, de la escuela de La Porrée, de Abelardo, del mismo Hugo de San Víctor y de sus discípulos, de sumistas, sentenciarios, etc. M. de Wulf se queja de que todavía no tengamos ediciones críticas del Averroes latino.

Por todas estas dificultades, aunque se ha reconocido siempre, y es un tópico vulgarísimo ya en la historia, que á los musulmanes de Oriente y de Occidente se debe, en gran parte, el renacimiento de la filosofía en el siglo XIII, se pueden contar con los dedos de la mano los investigadores que se han atrevido á lanzarse por esa región inexplorada á descubrir y puntualizar esas conexiones entre musulmanes y cristianos.

El primer trabajo que en esta dirección aparece en España es del doctísimo historiador D. Julián Ribera, que, en el *Homenaje á Menéndez y Pelayo* (1), publicó una semblanza biográfica, muy bien documentada, del filósofo murciano Mohidín Abenarabi, poniendo en parangón su carácter místico, sus aspiraciones y sus andanzas con el místico cristiano Ramón Lull, como antecedente de las muchas coincidencias en la doctrina, en el método, en ciertas extravagantes formas de exposición, etc., que se notan entre ambos pensadores, para concluir la grandísima influencia del musulmán sobre el cristiano.

Pero Ribera no ha querido continuar su exploración por ese camino. «En esta empresa (decía al terminar su trabajo) no me reservo otros oficios que el de mero excursionista, ó el de corredor en las avanzadas; para llevarla á feliz cumplimiento, no me creo con la suficiente preparación: lo encomiendo muy gustosamente á mi amigo el Dr. Asín, que lo hará mejor que yo sabría hacerlo; posee laboriosidad, paciencia, entusiasmo científico, sólida instrucción filosófica y esa robustez de espíritu (no endurecida por intransigencias de sectario) compatible con la flexibilidad necesaria para seguir sin violencia el pensamiento intrincado, tortuoso, sutil y profundo de estos místicos musulmanes.»

Diez y seis años han transcurrido desde aquella fecha, y con tal fervor ha respondido el discípulo á esa presentación cariñosa y entusiasta del maestro, que con lo descubierto y publicado por Asín Palacios se puede ya escribir todo un capítulo muy nuevo y muy interesante de la historia general de la filosofía española. Tales son mis propósitos al redactar este trabajo: presentar un esbozo de las investigaciones de nuestro eminente historiador de la filosofía medioeval, con ocasión de su último libro sobre Abenmasarra y su escuela; y ya que no pueda ni con mi asentimiento ni con mi aplauso aumentar en una tilde el sólido prestigio de su labor y la bien cimentada reputación de sus juicios en esta materia, por carecer de competencia técnica para ello, por lo menos habré contribuído, en calidad de cronista, á divulgar fuera del pequeño círculo de los doctos los descubrimientos de verdadera importancia para la historia de la filosofía, llevados á cabo por el Catedrático de lengua árabe en la Universidad de Madrid.

Á tres grupos pueden reducirse sus investigaciones: I. FILOSOFÍA ORIENTAL. *Algazel.*—II. FILOSOFÍA HISPANO-MUSULMANA. 1.° *Dirección mística. Abenmasarra y su escuela, Mohidín, Abenházam.* — 2.° *Dirección peripatética. Avempace, Abentofail, Abentumlús.*—III. INFLUENCIAS DE LA FILOSOFÍA HISPANO-MUSULMANA EN LA CRISTIANA. *Averroes y Santo Tomás. Mohidín y R. Lulio. El plagio de Turmeda* (2).

---

(1) Madrid, Suárez, 1899, vol. II, pág. 191-216: J. Ribera, *Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio.*

(2) He aquí una lista cronológica de sus publicaciones, omitiendo las de erudición filológica ó ajenas del todo á la filosofía musulmana: 1. *Mohidín* (Extr. del «Homenaje

I. — Filosofía oriental.

Algazel (1058-1111).—*Su vida.*—Nacido en Gazala, pequeña aldea del Jorasán (Persia), recibió su primera educación de un maestro *sufí*, amigo de su padre, hasta que, pasado algún tiempo, su afán de completar los estudios le llevó á la escuela de Nisabur, regentada por el célebre maestro el Imam Alharamain, uno de los creadores de la escolástica en el islam. Con tales bríos se entregó al estudio, que no sólo consiguió asimilarse toda la ciencia de su maestro, adquiriendo una habilidad grandísima en el arte de razonar y discutir, sino que conoció además cuantas obras de filósofos y teólogos de todas las escuelas estuvieron á su alcance, así ortodoxas como heréticas. Con tan heterogéneas enseñanzas y lecturas, el espíritu de Algazel se ve torturado por la duda, ante aquel cúmulo de doctrinas, creencias y opiniones tan distintas y tan encontradas, y, como Descartes muchos siglos después, empieza á remover hasta los cimientos más inquebrantables de la certeza. Ni las percepciones de los sentidos, ni la evidencia de los primeros principios, ni las revelaciones del Alcorán, eran suficientes para tranquilizar aquella inteligencia que veía surgir dudas dondequiera que fijase su mirada. Y cansado ya de discutir y de razonar consigo mismo, acogíase á estas reflexiones de buen sentido: «Si he de desatar el nudo de estas dificultades, me será preciso alguna prueba; la prueba supone el conjunto de varias nociones pri-

---

á Menéndez y Pelayo», vol. II, 217; Madrid, Suárez, 1899). — 2. *El filósofo zaragozano Avempace* (Serie de ocho artículos publicados en «Rev. de Aragón», 1900-1901; Zaragoza, Comas.—3. *El filósofo autodidacto* (Serie de tres artículos sobre Abentofail, publicados en «Rev. de Aragón», 1901).—4. *Algazel: Dogmática, moral, ascética* («Colección de estudios árabes», VI: Zaragoza, Comas, 1901).—5. *La psicología de la creencia, según Algazel* (Extr. de «Rev. de Aragón», 1902).—6. *Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas* (Extr. de «Rev. de Aragón», 1903).—7. *El Averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* (Extr. del «Homenaje á D. Fr. Codera», pág. 271; Zaragoza, Escar, 1904).—8. *El inlismo exagerado* (Artículo publicado en «Cultura Española»; Madrid, Imp. Ibérica, 1906).—9. *La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes: Algazel y Abenarabi* (Artículo de «Cultura Española», 1906) —10. *La indiferencia religiosa en la España musulmana, según Abenházam, historiador de las religiones y las sectas* (Extr. de «Cultura Española», 1907).—11. *La psicología, según Mohidín Abenarabi* (Extr. de las «Actes du XIV^e^ Congrès intern. des orient.»; vol. III, páginas 79-191; Paris, Leroux, 1907).—12. *La logique d'Ibn Toumloûs d'Alcira* (Extr. de «Rev. Tunisienne», 1908).—13. *La moral gnómica de Abenházam* (Serie de dos artículos de «Cultura Española», 1909).—14. *Un faqih siciliano contradictor de Al-Ghazzâlî* (Extr. del «Centenario della nascita de Michelle Amari», vol. II, páginas 216-244; Palermo, Virzi, 1910).—15. *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana* (Discurso de ingreso en la R. Acad. de Ciencias Morales y Políticas; Madrid, Imp. Ibérica, 1914).—16. *El original árabe de la «Disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda»* (Extr. de la «Rev. de filología española»; Madrid, 1914).—17. *La mystique d'Al-Gazzâlî* (Extr. de los «Mélanges de la faculté orientale», vol. VII, páginas 67-104; Beyrouth, 1914).

mordiales, evidentes por sí mismas; luego si yo no admito éstas, la demostración será imposible» (1).

Afortunadamente, aquella crisis duró pocos meses, resolviéndose en sentido favorable á la ortodoxia muslímica, en virtud de una luz sobrenatural (así lo creía él) que Dios le infundiera. Recobrada la tranquilidad de su espíritu y afianzado en sus creencias religiosas, volvió de nuevo al examen de los filósofos, pero para discutirlos y levantar después sobre las ruinas de la filosofía heterodoxa y racionalista un nuevo edificio, la *Vivificación de las ciencias religiosas*, el libro más sistemático y completo sobre teología ascética y mística en la literatura árabe, obra inmortal que todavía sirve de lectura piadosa á los musulmanes de hoy para mantener vivas sus creencias y para saciar sus anhelos de vida interior.

Hondamente preocupado por los destinos de la vida futura, y por la práctica austerísima de los preceptos alcoránicos, abandona sus tareas académicas, cuyo desempeño brillantísimo le había elevado al cargo de Rector de la célebre Universidad de Bagdad, para consagrarse por entero á purificar su espíritu en las soledades del desierto y dar plenísima satisfacción á los ideales de su fervor religioso. Él mismo nos confiesa que oía en el secreto de su conciencia una voz que le reprendía sin cesar por su tardanza en vencer los reparos de la debilidad mundana, hasta que Dios le hizo fácil el arduo sacrificio de los honores, de las riquezas y de la familia, y abandonándolo todo, se retiró á la Siria. «Dos años permaneció en Damasco, entregado al retiro, al recogimiento y á los ejercicios de piedad. Sus únicas ocupaciones eran la disciplina del alma y la purificación del corazón, empleando los ejercicios que había aprendido de los *sufíes*. Allá, en la más elevada *buhardilla* del monasterio que se alzaba, á modo de elevada torre, en la parte occidental de la aljama de Damasco, cubierto de una grosera y burda túnica y apartado de las gentes, reducía su alimento á lo estrictamente necesario, y pasaba días enteros, en lo más alto del alminar, entregado á la meditación y demás prácticas del sufismo» (2).

Visitó después los santos lugares de Jerusalén, perseverando en su vida de solitario por algunos años más, hasta que el consejo de varios hombres piadosos y el mandato del Sultán le obligaron á reanudar sus tareas del profesorado en Nisabur; pero ya sus enseñanzas no fueron las del sabio que se deleita presentando á sus oyentes las especulaciones de la razón, sino las del místico iluminado que no ve en la ciencia más que un medio de subyugar á los demás para llevarlos por los senderos del bien. En esa tarea le sorprendió la muerte en 1111.

Su apologética.—Discutíase en tiempos de Algazel, no sólo entre los alfaquíes, sino también en las escuelas teológicas, sobre qué métodos de enseñanza y qué procedimientos de justificación racional serían más á propósito para exponer con el éxito de la convicción los dogmas del Alcorán. Unos, por exceso de veneración al libro revelado, no querían más pruebas que las consignadas en el Alcorán, y consideraban inútil toda otra demostración, no sólo porque ese

---

(1) *Algazel, Dogmática*, pág. 133.
(2) *Op. cit.*, pág. 158.

había sido el procedimiento seguido por los compañeros del Profeta, sino también porque las multitudes—decían—son indoctas y no entienden de esa clase de argumentos; su fe se asegura y robustece con escuchar la palabra de Dios, con el ejemplo de los santos y con la narración de hechos heroicos, mucho mejor que con argumentos y sutilezas. Estas demostraciones podrían servir para los sabios, pero como éstos son una minoría tan insignificante, no vale la pena de inventar una táctica especial para ellos solos. Enfrente de esta opinión, los *motacálimes* estimaban más acertado el procedimiento contrario, de discutir, aclarar y defender el contenido del Alcorán, buscando en la dialéctica y en las demás ciencias argumentos y demostraciones confirmativas de los dogmas alcoránicos.

Algazel ni acepta la abstención de medios especulativos impuesta por los primeros, ni el razonamiento frío, diáléctico, sin vistas á la conducta, de los segundos. Él inicia un procedimiento nuevo en la apologética musulmana; quiere vivificar el islam, su preocupación no es enriquecer el pensamiento con teorías y lucubraciones, sino mover la voluntad hacia los ideales de la acción buena, y por eso sus escritos son para las multitudes. En armonía con estas aspiraciones, prodiga los ejemplos, las metáforas y las comparaciones, como procedimientos literarios; y el análisis psicológico, el estudio del corazón humano, los argumentos persuasivos, en una palabra, son el nervio de todos sus escritos.

Y ese procedimiento lo emplea Algazel después de haber analizado muy cuidadosamente la psicología de la creencia, de «ese asentimiento decidido que se presta á las palabras de alguien, sin ningún género de duda». Ese asentimiento puede tener seis grados, por razón de la diversidad de motivos que lo producen, á saber: 1.°, asentimiento por demostración apodíctica; 2.°, por pruebas opinables y discutibles, que se fundan en premisas aceptadas, porque los más distinguidos sabios las aceptan; 3.°, por pruebas oratorias, como las que se emplean en las conversaciones y discursos ordinarios; 4.°, por el crédito que nos merece la persona, á causa del prestigio y autoridad de que goza entre las gentes; 5.°, por tratarse de un hecho que hemos oído referir en determinadas circunstancias que accidentalmente pueden servirle de confirmación, especialmente para el vulgo, y 6.°, porque se armoniza perfectamente con las inclinaciones y deseos de quien lo escucha. Ahora bien, y son palabras suyas: «hay que saber que la fe del vulgo no se funda jamás en otros motivos que en estos últimos, sin que llegue á más alto grado que al que se obtiene con las pruebas que mueven el corazón al asentimiento... Téngase presente, además, que para esto son vulgo la mayor parte de los hombres: casi todos ellos creen como los niños» (1).

Sin embargo, á pesar de su animadversión á los filósofos, el pensamiento de Algazel no es superficial y falto de substancia metafísica. Es verdad que combate á los filósofos, pero solamente en cuanto los considera enemigos de su fe y porque su lectura podría entibiar el fervor religioso. En cambio, las doctrinas relativas á la lógica, á las matemáticas y á la metafísica las acepta y las aplaude, siempre que no contradicen á la revelación contenida en el Alcorán. Esto se evidencia examinando

(1) *La psicol. de la creencia*, pág. 17.

Su teología dogmática y moral. — Conocida la orientación general del pensamiento de Algazel, se comprende que estas dos disciplinas aparezcan en todos sus escritos dándose la mano constantemente. Como advierte el Sr. Asín, «á excepción de algunos de sus libros, cuyo objeto y forma son exclusivamente teóricos, todos los demás ó tratan de filosofía práctica ó abundan en estas ideas. Más aún: la misma lógica no es para Algazel tan importante, por ser el instrumento del pensamiento humano, cuanto por servir de medio poderoso para purificar el alma de sus inclinaciones pecaminosas» (1). Por otra parte, como su moral es eminentemente teológica, Algazel, no sólo ha dejado en sus escritos un código de las costumbres basado en el Alcorán, sino también un sistema teológico cuyas afirmaciones fundamentales vamos á resumir (2).

En primer término, tuvo Algazel el acierto de no manchar su concepción teológica con aquellas lucubraciones de la fantasía, muy corrientes en su época, que venían designándose con los nombres de alquimia, teurgia, magia y astrología, como degradación de las ideas neoplatónicas y alimento vulgar de la curiosidad indocta, y sin ese embarazo pudo llegar á formular una doctrina del Ser Supremo y de sus relaciones con el hombre, bastante aproximada á la que formularon luego los grandes maestros del cristianismo medioeval.

Remóntase al conocimiento de un Dios único, eterno, sin principio ni fin, simplicísimo, desligado de propiedades cuantitativas y de toda materia, por el examen del principio de causalidad aplicado al universo. El nervio de su argumentación se resume en estas palabras: «Todo efecto necesita, para comenzar á existir, de una causa que le dé la existencia. Pero el mundo es efecto; luego ha necesitado, para comenzar á existir, de una causa» (3). Y para demostrar la menor de ese silogismo, se fija en el análisis del movimiento y de sus cualidades. De la contemplación del orden del universo infiere que su autor es omnipotente, y que todo «lo ve y oye, sin que á su mirada se escondan los más íntimos secretos de la conciencia, ni los más ocultos pensamientos, y sin que se escape á sus oídos ni siquiera la imperceptible voz del más pequeño insecto» (4). Esta ciencia divina, como la palabra de Dios, que nada tiene que ver con los sonidos articulados ó inarticulados, es eterna y subsiste en la esencia divina, como todos los demás atributos.

Las criaturas vienen á la existencia, por creación, en los momentos predeterminados por la ciencia eterna de Dios y queridos por su eterna voluntad, porque si esta voluntad comenzase á existir en el tiempo, la esencia de Dios,

---

(1) *Algazel, Dogmática*, pág. 231.

(2) La lectura de los capítulos que Asín consagra á esta materia es de grandísimo interés para nuestros teólogos. En ellos encontrarán un gran caudal de ilustraciones, ejemplos y puntos de vista muy geniales sobre los llamados nudos teológicos, y que por la índole de este trabajo no es posible consignar aquí; v. gr.: la omnipotencia divina y la libertad humana; la justicia y misericordia divinas, ó el optimismo en la creación y en la predestinación, la presciencia divina y la oración, etc.

(3) *Op. cit.*, pág. 237.

(4) *Op. cit.*, pág. 253.

en la cual subsiste, sería sujeto de cosas temporales, lo cual repugna. Pero si todo lo que en el universo viene á la existencia es obra, producto y creación de Dios, no por eso hay que suprimir la causalidad humana. «Dios crea juntamente (copiaré las palabras en que Algazel resuelve ese nudo teológico) el poder y el efecto de este poder; es decir, la libertad de elección y el acto de elegir, pero con la siguiente diferencia: el poder es una propiedad del hombre y una creación de Dios, mas no una adquisición del hombre; en cambio, el efecto de ese poder, es decir, el movimiento actual, es una creación de Dios, una propiedad del hombre y una adquisición de éste» (1). En resumen, el acto humano es efecto del poder de Dios por creación, y del poder del hombre por adquisición.

Menos respetuoso para con la dignidad humana, Algazel sostiene que Dios puede imponer á los hombres obligaciones que no podemos cumplir, que puede castigarnos y hacernos sufrir, sin pecado anterior ni premio ulterior, y, finalmente, que Dios hace con los hombres lo que quiere, sin que esté obligado á hacer lo que sea mejor para ellos.

También rebaja excesivamente la intervención de la razón humana en el conocimiento de la doctrina revelada. Para Algazel no hay esa concordancia entre la fe y la razón que tan admirablemente ha sabido encontrar la teología cristiana, ya con la doctrina de los *preámbulos de la fe*, ya desarrollando el contenido dogmático sin contradecir á la especulación racional. Algazel pretende que el hombre está obligado á conocer y obedecer á Dios porque así lo manda la revelación, no porque lo dicte la razón. Más todavía: al demostrar esa tesis, dice que la razón no puede, en manera alguna, justificar la sumisión á Dios, porque esta sumisión no le reporta utilidad alguna en este mundo, «antes por el contrario, tiene que sufrir graves trabajos para cumplir los preceptos divinos y ha de contradecir á los impulsos naturales de las pasiones» (2).

Finalmente, los encargados de conocer esta revelación son los profetas, y aunque Algazel, de acuerdo con la ortodoxia musulmana, reconoce que Dios envió á Mahoma, como el último y definitivo profeta, que aboliese todas las religiones anteriores á él, tiene sobre el profetismo ideas muy personales y que no se compaginan bien con lo que antes nos ha dicho sobre las relaciones entre la razón y la fe.

Por un procedimiento que recuerda la estatua de Condillac, Algazel supone que el hombre va adquiriendo poco á poco las facultades de conocer, por este orden: el tacto, la vista, el oído y el gusto. A los siete años, aproximadamente, adquiere la *facultad de discernir*, con la cual conoce cosas que no son del dominio de la sensación. Más adelante recibe el *entendimiento*, que le permite conocer las cosas necesarias, posibles é imposibles. Como complemento de esta serie de facultades, eco de la psicología aristotélica (sensación, estimativa, inteligencia), se da en algunos hombres una nueva facultad que él llama *profetismo* ó divina inspiración. Esta es la facultad de lo divino, no sólo en el orden del conocimiento, sino también en el de la acción, y por ella pretende Algazel explicar, no sólo la visión de lo futuro y la comprensión de lo más intrin-

(1) *Op. cit.*, pág. 262.
(2) *Op. cit.*, pág. 275.

cado de las ciencias humanas y aun de los misterios, sino también los actos sobrenaturales, como los milagros, los heroísmos de la virtud, etc.

Respecto del contenido de su teología moral, baste consignar que es una exposición razonada de los preceptos alcoránicos y de las devociones musulmanas. Y si por este lado no tiene gran interés como labor personal, lo tiene, y muy grande, por lo que sabe ahondar en el corazón humano para condicionar y justificar aquellos preceptos y prácticas y para analizar sutilmente las virtudes teológicas.

Esta labor de Algazel la describe Asín en forma tan viva y elocuente, que bien vale la pena de copiar íntegro el pasaje en que resume su doctrina mística, que es la meta de toda la teología moral (1):

«Las aptitudes especiales que para el cultivo de la psicología analítica posee todo místico, encuéntranse en grado no despreciable en el teólogo Algazel, príncipe de la mística musulmana. ... Es de ver cómo penetra con sutil observación hasta en lo más íntimo del santuario del espíritu para sorprender allí las emociones complicadísimas que en rica trama se enlazan y entrecruzan, para analizarlas una por una, compararlas, investigar su causa, su esencia y sus efectos y aquilatar su excelencia relativa como medios para la unión con Dios. El estudio de esos grados, estancias ó moradas de la vía unitiva, sobre todo, es, en manos de Algazel, riquísimo venero de la más honda psicología; ...al desmenuzar los tres elementos que él distingue en todos los estados..., el cognoscitivo, el emotivo ó afectivo y el operativo: al aplicar sucesivamente este plan á todos ellos, á la penitencia, á la paciencia en las adversidades, á la gratitud por los beneficios divinos, al temor y á la esperanza, á la pobreza voluntaria, á la renuncia del mundo por servir á Dios, á la virtud sublime de la abnegación de la propia voluntad, y por fin al amor divino y á las secuelas de este último peldaño de la escala mística, que se llaman la familiaridad ó trato íntimo con Dios, la alegría espiritual y la complacencia con el beneplácito divino. El éxtasis, su naturaleza íntima y sus múltiples formas, el influjo de la música y del canto en su producción, los movimientos afectivos que le acompañan y la visión directa ó intuitiva de todo el orden sobrenatural, que le sigue, son temas que Algazel desenvuelve con la misma profundidad de observación, aunque envueltos en alegorías y personificaciones, como lo pide su misteriosa vaguedad. Los libros que á éstos siguen y completan, el de la rectitud ó pureza de intención, el del examen de conciencia y el de la meditación ú oración mental, dicen por sus solos títulos más de lo que nosotros pudiéramos ponderar en cuanto á su mérito psicológico.»

Tal es, en breve síntesis, el sistema filosófico-teológico de Algazel que Asín ha expuesto íntegramente y divulgado, fuera del estrecho círculo de los especialistas, antes que ninguno de éstos lo intentase en Europa. Los trabajos an-

---

(1) *La psicología de la creencia*, 2. Este resumen de la mística de Algazel ha sido desarrollado últimamente por Asín en una memoria especial, *La mystique d'Al-Gazzâli*, leída en Septiembre de 1913 en la *Semaine d'ethnologie religieuse de Louvaine*. En cuanto al contenido de la ascética, véanse los capítulos VII-XV de su *Algazel, Dogmática*.

teriores de Gosche (1), M. Schemoelders (2), Boer (3), Munk (4) y Macdonald (5) habíanse limitado, bien á esbozar las líneas generales del pensamiento algazeliano, bien á verter alguno de sus opúsculos, bien á investigar fragmentariamente algún aspecto de su sistema, bien á trazar los rasgos más salientes de su biografía y de su bibliografía. Un estudio orgánico, fraguado sobre la obra capital de Algazel, *La Vivificación*, estaba por hacer. Sin ese estudio, la historia del pensamiento teológico en el islam era un enigma, porque Algazel es la clave de toda ella. Él aprovecha, resume é islamiza los copiosos y heterogéneos elementos de la filosofía griega, de la teología cristiana oriental (6) y de la cultura persa, que durante los cuatro primeros siglos habíanse infiltrado lenta y penosamente en el islam. La síntesis de Algazel fué, como la albertino-tomista en la Escolástica cristiana, la cifra y resumen de la ortodoxia oficial; y por esto su influencia en el pensamiento islámico universal ha sido y es de tal peso, que sin su estudio previo no cabe abordar el de la historia del pensamiento hispano-musulmán (7).

II. — Filosofía hispano-musulmana.

1.° — *Dirección mística.*

La vida religiosa entre los musulmanes españoles aparece en sus comienzos encauzada dentro de la más pura ortodoxia; no se advierte ni el afán de interpretación personal de las creencias dogmáticas, ni el deseo de buscar cauces nuevos al sentimiento religioso; limítanse todos á repetir el contenido del Alcorán y de las tradiciones proféticas y á cumplir rutinariamente lo que en uno y otras se recomienda. A esto contribuyó, de una parte, la severidad de los alfaquíes, apoyados con exceso de energía por las autoridades políticas para castigar con mano dura y cruel toda irreverencia contra la religión por insignificante que fuese, y de otra, la pobreza de pensamiento en que se encontraba la raza vencida, que casi había perdido hasta el recuerdo de los más prestigiosos representantes de la cultura visigótica, como San Isidro y San

---

(1) *Ueber Ghazzâlî's Leben und Werke.* Berlín, 1859.

(2) *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes.* París, 1842.

(3) *Die Widersprüche der Phil. nach Al-Ghazzâlî.* Strasburg, 1894.

(4) *Mélanges de phil. juive et arabe.* París, 1859.

(5) *The life of Al-Ghazzâlî*, 1899.

(6) Uno de los temas de más capital importancia que Asín ha procurado desarrollar en sus trabajos es el de la influencia cristiana sobre la mística islámica. Véase, especialmente, *La mystique d'Al-Ghazzâlî* (passim) y *Abenmasarra y su escuela*, 12.

(7) El lector puede ver el juicio que han merecido los estudios de Asín sobre Algazel, consultando:

Menéndez y Pelayo, Prólogo de *Algazel, Dogmática*, etc.—*Goldziher, Deutsche Litteraturzeitung* (1901, núm. 48). — *S. Karppe, Revue de Synthèse historique* (1902). — *Picavet, Revue de l'histoire des religions* (1903).

Julián. «Por eso hasta el siglo III de la hégira no se ve entre los musulmanes españoles ni un sólo filósofo; toda su cultura se limita á los estudios jurídicos y á los filológicos (1).

En ese siglo empieza á despertarse el pensamiento español por influencia recibida de Oriente. Los principales importadores fueron: el médico y literato Fárech que, después de haber recorrido y frecuentado las escuelas del Irac, trajo á España los libros del ilustre polígrafo Cháhid, reformador del *motazilismo* ó libre pensamiento, divulgándolos entre sus conciudadanos; el jurista Abdelala, que de sus viajes á Oriente volvió aficionado al método filosófico y á la heregía *motázil*, que negaba la inmortalidad del alma y afirmaba el libre albedrío contra el fatalismo ortodoxo, y sus discípulos, que empezaron á interpretar simbólicamente los dogmas coránicos, mezclándolos con ideas filosóficas. Al propio tiempo, los estudios de gramática, lógica y medicina, adquieren nuevo impulso, y en Sevilla, Córdoba, Jaén y Valencia aparecen cultivadores entusiastas de todas esas disciplinas. Con igual empuje se robustece la vida religiosa y surge el ascetismo, no sólo en la corte cordobesa y en el mediodía de la Península, sino hasta en los más apartados confines del imperio, como en Zaragoza y Huesca (2).

En ese ambiente (que Asín describe con gran abundancia de noticias, realmente nuevas y muy bien documentadas) sobresale, entre los más antiguos de todos esos pensadores, la figura del filósofo místico

Abenmasarra (883-931).—Sus biógrafos poco nos dicen de sus maestros ni de las escuelas que frecuentó; se limitan á presentárnoslo en Córdoba, su patria, por el año 912 de J. C., «rodeado ya de algunos discípulos, viviendo retirado con los más íntimos en una ermita de su propiedad, asentada en las estribaciones de la sierra de Córdoba. La rigurosa disciplina del arcano, fielmente observada, impedía que trascendiesen al profano vulgo las doctrinas profesadas en aquel íntimo cenáculo. La piedad, el ascetismo austero, las virtudes morales de maestro y discípulos, era todo lo que al exterior se revelaba. Pero no tardó en deslizarse también entre el pueblo alguna vaga sospecha de lo que bajo aquellas apariencias de religiosidad y ortodoxia se escondía; decíase que Abenmasarra les enseñaba la herejía *motázil*, que atribuye á la libertad humana la causalidad eficiente de todos sus actos; el vulgo ilustrado, menos ducho en estas sutilezas filosóficas, escandalizábase al oir que para Abenmasarra no tenían realidad alguna los castigos del infierno; las gentes más cultas aseguraban que Abenmasarra no hacía otra cosa que enseñar á sus discípulos la filosofía panteísta y casi atea de un antiguo sabio de la Grecia, de Empédocles. El rumor se iba acentuando y no tardaría en formularse la denuncia legal de ateísmo, cuyas consecuencias podían ser gravísimas para la naciente escuela» (3).

---

(1) Asín, *Abenmasarra y su escuela*, pág. 17.

(2) Asín consagra un apéndice (el 3.º: *op. cit.*, pág. 141), muy nutrido de noticias, sobre la vida de los primeros ascetas musulmanes españoles.

(3) *Op. cit.*, pág. 31.

Todos estos rumores le obligaron á salir de Córdoba; viajó por África, recorrió la patria del Profeta y visitó las escuelas que encontró en su camino, hasta que le decidieron á repatriarse las noticias de la pacificación del país con la subida al trono de Abderramán III, y reanudo su interrumpido magisterio, que no duró muchos años. «La intensa vida cerebral á que se sometió, sus estudios, sus meditaciones, sus polémicas, las austeridades de su vida religiosa, agotaron sus fuerzas y aceleraron su muerte. Un miércoles, después de la oración de media tarde, exhalaba el último suspiro, rodeado de sus discípulos, en su ermita de la sierra. Era el día 20 de Octubre del año 931 de J. C. (1).

Sus doctrinas. — Sólo por caminos indirectos se puede averiguar lo que fueron sus ideas, pues de sus libros no se conservan ni aun fragmentos, ni tampoco han llegado hasta nosotros las obras de los que las refutaron. Pero, afortunadamente, el cordobés Abenházam y el toledano Sáid, escritores eruditísimos y concienzudos, han consignado en sus escritos la filiación y caracteres generales del sistema *masarrí*. El primero nos dice cuáles fueron sus doctrinas teológicas, y el segundo nos asegura que Abenmasarra fué apasionado defensor de la filosofía de Empédocles.

Pero no el Empédocles auténtico, sino el de la leyenda, el que se había forjado entre los filósofos musulmanes de Oriente. Al llegar á este punto, Asín acomete el estudio del *Pseudo-Empédocles*, utilizando todos los fragmentos de esa literatura apócrifa que corría con el nombre del filósofo de Agrigento y que nos han conservado algunos escritores árabes, y llega á reconstruir con todos esos datos aquel sistema en forma tan coherente y acabada y con tal escrupulosidad y perspicacia, que puede citarse como modelo de reconstrucción histórica. Como remate de esta labor, nos presenta los orígenes de las doctrinas fundamentales del *Pseudo-Empédocles*, sus modificaciones á través de la filosofía griega y alejandrina, resumiendo su investigación en las tres conclusiones siguientes:

«1.ª En la metafísica del Pseudo-Empédocles se aprovechan algunos elementos de la física mecanicista y de la metafísica eleática del Empédocles auténtico, para mejor decorar con el prestigio de su nombre y antigüedad el panteísmo neoplatónico de las *Enéadas*, amalgamado con otras ideas de la cábala, del gnosticismo y de la religión musulmana; 2.ª, esta metafísica no tiene, por consiguiente, otra originalidad que la de haber reducido á una síntesis, más ó menos coherente, doctrinas de linaje muy diverso; 3.ª, eso no obstante, tiene un interés no despreciable para la historia de la filosofía, porque atinó á poner de relieve un teorema secundario de las *Enéadas*, «la existencia de una materia espiritual, común á todos los seres, excepto Dios», á la cual considera como primera hipóstasis del mundo inteligible de las *cinco substancias* (2).»

Veamos ahora cómo interpretó Abenmasarra en sentido teológico musulmán la metafísica del *Pseudo Empédocles*.

Acepta, como éste, la concepción plotiniana del *Uno*, simplicísimo é incog-

(1) *Op. cit.*, pág. 66.
(2) *Op. cit.*, pág. 40.

noscible, y por emanaciones sucesivas de esta unidad fundamental explica el origen y constitución del Cosmos con el siguiente orden jerárquico: Dios es la unidad absoluta, sin atributos ni relación con nada, incomunicable é imparticipable; á ese Dios, desligado de toda comunicación con la criatura, le sirve de escabel la *Materia primera*, por la cual se manifiesta y esterioriza. De esta materia surge el *Intelecto*, al que Dios revela toda su ciencia para transmitirla á su vez al *Alma universal*, que da origen á la *Naturaleza*, y de entrambas surge el *Cuerpo universal*. Son, pues, la Materia primera, el Intelecto, el Alma universal, la Naturaleza y el Cuerpo universal las cinco substancias que explican é integran al universo.

En armonía con esta concepción cosmológica, la ciencia de Dios y su poder son dos atributos temporales y creados; Dios tiene conocimiento pleno de lo universal, pero las cosas particulares y contingentes sólo las conoce á medida que van realizándose en el tiempo; de todo lo cual resulta que ni el libre albedrío está supeditado á la presciencia divina, ni los actos humanos son obra del poder de Dios, sino del hombre. Por razones análogas de influencia plotiniana, los *masarríes* creyeron que las almas no están sometidas, después de la muerte, á la condición irremediable de desgracia ó felicidad eterna en unión con sus cuerpos respectivos, sino que atraviesan por distintos estados de purificación en este mundo corpóreo hasta que han logrado liberarse de sus impurezas y se restituyen al mundo espiritual y suprasensible del cual proceden. Uno de los medios que Abenmasarra recomendó muy especialmente para conseguir esa purificación fué el examen de conciencia particular y cotidiano, que levanta el espíritu á la morada mística de la sinceridad y pureza de intención en la práctica de las obras piadosas.

Finalmente, tal importancia concedía Abenmasarra al esfuerzo humano para adelantar en el camino de la perfección, que le creía capaz de remontarse por sí solo á las alturas de lo divino y conseguir como natural resultado de sus propios méritos el don de profecía y todos los carismas que lo acompañan.

Estas doctrinas le obligaron, como fácilmente se comprende, á interpretar simbólicamente todos aquellos pasajes del Alcorán que, entendidos en su sentido obvio, estaban en abierta contradicción con ellas. Así pudo evitar la denuncia y el anatema de sus correligionarios.

La escuela de Abenmasarra. – Fué tan grande el influjo de las ideas de Abenmasarra y tan eficaz el prestigio de su enseñanza personal, que fácilmente pudieron sus primeros discípulos continuar con éxito la propaganda, adquiriendo cada vez mayor número de prosélitos, á pesar de los contradictores, por cierto de gran relieve, que en nombre de la ortodoxia y con el apoyo oficial condenaron y refutaron la doctrina de Abenmasarra. Y no obstante la escasez de documentos y noticias sobre ese aspecto de la vida musulmana, se encuentran vestigios indudables de que en Córdoba, en Almería, en Jaén, en los Algarbes, etc., hubo partidarios decididos de Abenmasarra que afrontaron con valentía las persecuciones de los alfaquíes, autorizadas por Almanzor y aplaudidas por el fanatismo rutinario de las masas (1). En todos esos lugares se leían

(1) Asín dedica un capítulo muy extenso á la historia de los *masarríes*, en el cual ha ido recogiendo con paciencia de benedictino las pocas noticias que de ellos se han conservado. *Op. cit.*, cap. VII, pág. 86.

y comentaban los libros del maestro, y en algunos, como en Almería, se llegó hasta el cisma en la interpretación del pensamiento *masarrí*. Tal ocurre con Ismael el Roainí, que si bien por la parte metafísica y teológica de su enseñanza reflejó fielmente las ideas del maestro, en cambio por el lado moral, proclamando la ilicitud de toda propiedad y defendiendo el amor libre, se colocaba en tan abierta contradicción, que gran parte de sus discípulos le abandonaron.

Finalmente, el sufismo empieza con Abenmasarra á dar señales de vida colectiva, y á ejemplo de aquella pequeña comunidad que él organizó en la sierra de Córdoba, aparecieron luego escuelas ó sociedades místicas bajo la dirección de algunos maestros, que se distinguieron, no sólo por la austeridad de su conducta y por la novedad en las prácticas piadosas, sino también por el mayor caudal de conocimientos para atraer con su palabra y con sus escritos á las muchedumbres. En una de esas escuelas místicas (1), en que todavía predominaba la teología *masarrí*, se educó el gran filósofo murciano

Mohidin Abenarabi (1164-1240). — Es el pensador de más popularidad y prestigio en el sufismo musulmán. «Este exaltado teósofo de Murcia — escribe el Sr. Asín (2) —, inquieto propagandista de las doctrinas sufíes, llevó los gérmenes del panteísmo de Abenmasarra hasta los más remotos países del islam; y sus libros innumerables, contagiados de aquel mismo espíritu que animó las elucubraciones del maestro cordobés, difundiéronse profusamente por Turquía, Persia é India, contribuyendo de un modo eficacísimo á la explosión continua de las herejías *ixraquíes* y panteístas en el islam oriental. Sus dos libros principales, el *Fotuhat* y el *Fosús*, han sido, juntamente con el *Diván* de Benalfárid y con los libros de Algazel, la fuente más copiosa de inspiración en que han ido á saciar su sed de ideales religiosos todos los pensadores esotéricos, que en tierras de Irán, lo mismo que en países de lengua árabe, anhelaron y anhelan una explicación mística del cosmos, desde los tiempos de Abenarabi hasta nuestros días. Hoy mismo sus voluminosos libros se reeditan continuamente por las prensas del Cairo, de Bombay y de Constantinopla; los principios fundamentales de su panteísmo místico y los símbolos de su lenguaje secreto se catalogan é interpretan con religiosa solicitud en los léxicos especiales de los sufíes; las órdenes y cofradías monásticas del Oriente siguen inspirándose en aquellas mismas reglas ascéticas y contemplativas que él dictó; su tumba en la *Salihía* de Damasco es objeto de culto continuo y fervoroso, y hasta en los tristes destinos del sultán Abdulhamid, últimamente lanzado del trono de Turquía por la revolución triunfante, ha creído ver el pueblo musulmán la fatal realización de los vaticinios consignados en una de sus obras por el sufí de Murcia hace más de siete siglos.»

---

(1) Este punto de enlace entre los *masarríes* y el panteísmo de Abenarabi es uno de los más interesantes hechos que Asín ha puesto de relieve en la historia del sufismo musulmán. Esto, sin contar con el interés y la novedad de toda su monografía sobre Abenmasarra, puesto que, antes de ella, apenas llegarían á tres ó cuatro las páginas consagradas por Munk y Dozy al místico cordobés.

(2) *Op. cit.*, pág. 114.

Sus ideas metafísicas. — Bajo la influencia de Plotino, á través de la apócrifa *Teología de Aristóteles* y del *Pseudo-Empédocles*, nos presenta á Dios como origen y centro del cual proceden todas las cosas; pero en Abenarabi aparecen las *cinco substancias*, no como hipóstasis distintas, sino como degradaciones sucesivas de un principio universal que se va concretando en determinaciones cada vez más particulares. Ese principio es la *Materia universal* que tiene aptitud para recibir las formas de todos los seres. En ella descubre las cinco especies siguientes: 1.ª, la esencia de las esencias, ó materia común á todo ser, sea Dios, sea criatura; 2.ª, la materia universal, común á todo ser creado, espiritual ó corpóreo; 3.ª, la materia universal, común á todo cuerpo, celeste ó sublunar; 4.ª, la materia física, común á los cuatro elementos del mundo físico, y 5.ª, la materia artificial, común á todas las figuras accidentales.

Pero Abenarabi es un místico, y el problema metafísico que más le preocupa es el de desentrañar el concepto de Dios, en quien ve la única realidad positiva y necesaria, y el de poner en claro las relaciones de dependencia que para con Él tienen las criaturas. Llevado de esos afanes de comprender á Dios y de representárselo con el grado máximo de claridad, agota todos los símbolos de todas las metafísicas, y aplicando al Ser Supremo las imágenes de círculo, luz, alma, verdad, soplo, etc., las va desmenuzando con un sinnúmero de ejemplos, como si tuviera el propósito de llevar al cerebro de todos los hombres una expresión gráfica del concepto de Dios, acomodada al temperamento imaginativo de cada uno. Así el aficionado á la grafía lineal ó geométrica verá, en las obras de Abenarabi, que Dios es el centro de una circunferencia, que el espacio comprendido entre ese centro y la circunferencia son las criaturas actuales y posibles, y lo que hay fuera de la circunferencia es la nada. Á quien guste de la luz como símil gráfico, Abenarabi le enseña que Dios es la luz, las criaturas son la niebla y la obscuridad la nada.

Mas no se crea que el filósofo murciano se contenta con manejar esos símiles; al lado de esa ejemplificación abundantísima, y como nervio de ese poder imaginativo, aparece constantemente una serie conceptual abstracta, desarrollada con gran sutileza dialéctica. En ese aspecto Abenarabí se plantea el problema máximo del ser, de lo posible y de la nada en sus mutuas relaciones, estudiándolo en función de la realidad y de la verdad; su solución, en síntesis, se reduce á lo siguiente:

En cuanto á la realidad existencial, Dios, y sólo Dios, es el ser puro cuya existencia es inagotable y eterna. Su polo opuesto es la nada; el puro no-ser, que ni existe, ni puede jamás existir, es lo imposible. Entre esos dos términos extremos está el mundo, lo puramente posible, que recibe el ser ó el no-ser mediante una causa. Colocado el mundo entre el ser y la nada, participa de entrambos y resulta una mezcla de ser y no ser, de luz y obscuridad, de acción y pasión, etc. El ser imposible se opone al Ser absoluto de tal modo, que, según Abenarabi, si á ambos se les definiese con toda precisión, serían iguales. Para evitar este absurdo de que dos cosas antitéticas y contradictorias tengan idéntica definición, hay que suponer un tercer término por el cual ambos se distingan. Ese tercer término es el *Barzaj* sublime, uno de cuyos aspectos mira hacia el ser y el otro hacia la nada. El *Barzaj*, en sí mismo, ni es existente ni no existente. «Si lo refieres al ser—nos dice—percibirás en él un matiz como de ser positivo; si lo refieres al no-ser, también dirás verdad, porque carece

«de existencia... La causa de que el *Barzaj*, es decir, lo posible entre el ser y la nada, sea susceptible de esa doble relación positiva y negativa, no es otra que el ser opuesto, por su esencia misma, á aquellas dos realidades» (1).

Una solución análoga da Abenarabi de este problema, cuando lo examina desde el punto de vista de la verdad. Dios es el principio de donde irradia todo conocimiento y toda verdad, y no hay forma alguna en las cosas que no reciba de la Verdad la adecuación y proporción conveniente al rango que haya de ocupar en la escala de los seres; y la diversidad de éstos depende de la distinta aptitud ó disposición que las formas tienen para recibir el soplo de Dios. Esas formas del mundo, que Dios sacó de sus tesoros, se manifiestan y se hacen presentes en el hombre; así puede éste saber del mundo lo que el mundo no sabe de sí propio. Enfrente de Dios, verdad absoluta, está la nada absoluta, el absurdo, que viene á ser como el espejo de aquélla. Dios, reflejándose en la nada, produce la esencia de lo posible; por lo cual, la ciencia humana no tiene más objeto que conocer lo posible, punto de enlace de la verdad y de lo absurdo. «Así resulta, según Abenarabi, que sobre lo posible cabe formular por su esencia el siguiente juicio: Si de él dices que es Verdad, dices verdad, y si dices que es mentira, no mientes» (2).

Réstanos, para terminar este bosquejo rapidísimo de la metafísica de Abenarabi, exponer sus ideas sobre el origen de los seres.

Ya hemos visto que acepta la doctrina de la emanación plotiniana; pero Abenarabi necesitaba, por exigencias de la ortodoxia muslímica, conciliar el panteísmo de las *Enéadas* con los dogmas alcoránicos de la creación, de la resurrección individual, responsabilidad personal, etc. Para lograr esa conciliación, distingue Abenarabi entre el *Dios-esencia*, que la intuición concibe, y el *Dios-atributos*, al que se llega por el razonamiento discursivo. Aquél no puede ser origen, ni principio de los seres, porque eso argüiría multiplicidad de relaciones y dependencia con sus efectos; éste, por el contrario, representa nuestro especial modo de concebir las cosas, y por tanto, aparece dotado de las potencias ó energías espirituales que nuestra alma posee, y con los atributos correspondientes. Estos atributos son los modelos ó prototipos de todo el mundo espiritual y sensible, y por imitación suya vienen á la existencia los seres individuales, cuyos elementos constitutivos son la *forma* y el *espíritu*. Su diferenciación se explica por la mayor ó menor aptitud de la forma para revelar la vida del espíritu; así las formas elementales que lo revelan mediante el movimiento y la sensibilidad, constituyen la especie *animal*; si tan sólo lo manifiestan por el movimiento, constituyen la especie *vegetal*, etc. Al igual de Plotino, para Abenarabi la vida es atributo universal de todos los seres.

Psicología.—Es una amalgama de las ideas de Aristóteles, interpretadas por Avicena, y de las doctrinas de Plotino. De aquél toma la clasificación de las facultades de la vida vegetativa, sensitiva é intelectual, la doctrina de la percepción sensible y sus relaciones con el juicio, la explicación de la estimativa, etc. En cambio, siguiendo á Plotino, sostiene que la ciencia es una intuición exenta de representaciones fantásticas, que lo sensible es mero desperta-

(1) Asín, *Mohidin*, pág. 24.
(2) *Op. cit.*, pág. 11.

dor del conocimiento racional, que las ideas radican en el alma, la cual perdió su clarividencia al unirse con el cuerpo, y por eso nuestros conocimientos se van depurando y perfeccionando á medida que pierden todo contacto con las imágenes de la fantasía y con la percepción de lo sensible.

Al llegar á ese grado de perfección, el pensamiento ya no es discursivo, sino intuitivo, y se obtiene no sólo por la separación física del alma y del cuerpo, como ocurre en el ángel que no razona ni discurre, sino también por el éxtasis en que Dios *ilumina* al hombre levantándolo del discurso natural, que va siempre acompañado de la fantasía y toma sus materiales del sentido, á la cumbre del pensar, en la cual disfruta ya del conocimiento *intelectual puro*. Por éste se llega á conocer los misterios y los estados afectivos del orden sobrenatural. Aunque distinto y superior al modo de conocer por discurso, advierte Abenarabi que entre ellos existen grandes analogías; así, la intuición de los misterios por la *iluminación*, que Dios otorga al profeta y al santo, es semejante al conocimiento natural de lo evidente por evidencia inmediata ó por demostración, y el conocimiento de los estados afectivos sobrenaturales es análogo al de los placeres ó sentimientos del orden físico.

Esa visión especialísima de las cosas se obtiene en el *éxtasis* que Abenarabi describe con tal abundancia de pormenores y con tal penetración psicológica, que su labor bien puede considerarse como lo más interesante que ha producido la literatura mística del islam en esta materia. Con el laudable empeño de proporcionar materiales á los investigadores de la psicología religiosa, ha traducido Asín páginas enteras en que el místico murciano consigna multitud de experiencias propias y ajenas sobre esas manifestaciones tan extrañas y tan sorprendentes del sentimiento religioso. Resumiremos su exposición en lo que se refiere á las condiciones que favorecen la iluminación extática, y á los grados de inconsciencia personal de que suele ir acompañada.

En cuanto á lo primero, Abenarabi recomienda la soledad en celda obscura y cerrada, la inhibición absoluta de toda preocupación mundana, el ayuno constante y riguroso, dormir poco, no comunicarse con nadie, á excepción del director espiritual, á quien se habrán de manifestar sinceramente todos los pensamientos y emociones, abnegación de la propia voluntad en manos del director y de la providencia divina, hasta llegar á «someterse como un cadáver» y á serle indiferente lo útil como lo perjudicial, y, por último, oración constante y tan atenta que nada le distraiga.

Más interesante para el psicólogo es la descripción de las etapas de la inconsciencia en el éxtasis. Distingue seis grados: en el 1.º pierde el místico la conciencia de todo acto ú operación humana, porque lo concibe todo como efecto de la única y verdadera causa, que es Dios. En el 2.º queda privado hasta de la visión como propiedad suya, porque se identifica con Dios y ya no es él, sino un algo real que Dios toma como sujeto, en el cual quiere revelarse. En el 3.º pierde el conocimiento de su esencia propia; es decir, que se engolfa en la contemplación con tal fuerza que no advierte su propio existir. En el 4.º, por la contemplación de Dios ó de sí mismo, llega á perder el conocimiento del mundo. En el 5.º grado pierde el extático el conocimiento *de todo lo que no es Dios* á causa de contemplar á Dios. Es decir, que no se da cuenta de que contempla á Dios ni del estado de contemplación, porque desaparece su individualidad concreta y sólo ve á Dios como exento de toda relación con el mun-

do. En el 6.º el extático sólo contempla á Dios, pero á Dios sin nombres, sin atributos y sin relaciones. Dios se revela al místico, en cuanto á su *esencia*, como la Verdad manifestada al mundo, pero no como causa del mundo, ni como un ser dotado de propiedades.

Puede decirse, en suma, que las líneas generales del panteísmo de Abenarabi en su triple aspecto metafísico, cosmológico y psicológico, quedan trazadas ya, de una manera sistemática, en los varios trabajos que Asín ha dedicado al célebre sufí de Murcia. Sin contar con la influencia ejercida por éste sobre nuestro Lulio (tema que luego tocaremos), Asín ha resucitado, pues, para España la obra de un pensador musulmán que hasta ahora había sólo merecido de algunos especialistas breves y fragmentarias noticias (1). Además, ha conseguido demostrar documentalmente el origen plotiniano (2) y masarrí de aquel panteísmo.

Abenházam (994-1064). — Es otro de los pensadores hispano-musulmanes muy poco conocido, hasta que el Sr. Asín, aprovechando la edición árabe, hecha en el Cairo, de sus obras *(Historia crítica de las religiones, herejías y escuelas* y *Libro de los hábitos morales y de la conducta)*, nos ha revelado la eminente figura de este escritor fecundísimo que, según sus biógrafos, dejó escritos cuatrocientos volúmenes, aunque por desgracia son poquísimos relativamente los que han llegado hasta nosotros.

Nació Abenházam en Córdoba, rodeado de la opulencia y de los esplendores de la vida cortesana, como hijo que fué de un primer Ministro de los Amiríes. Gozó de los halagos de la fortuna política, llegando á desempeñar, siquiera momentáneamente, el mismo cargo que su padre con el Califa Abderramán V. Muy pronto las discordias civiles lo lanzaron de su elevada posición; y viéndose acusado por los políticos de enemigo de la nueva dinastía y por los teólogos de hereje, tuvo que salir de su tierra para emprender humillante peregrinación á través de todas las cortes de los reyezuelos de España, buscando la recuperación de su rango social y la rehabilitación de su nombre. Mas no logró su propósito, y sin otro bagaje que la vejez y la experiencia amarga que produce la derrota, regresó á sus lares, y buscando en el ascetismo su último consuelo, se retiró á una alquería de Niebla, donde murió.

Dos son los aspectos principales que de este polígrafo cordobés nos han descubierto las investigaciones de Asín: *A)* como historiador del pensamiento religioso de la España musulmana, y *B)* como moralista y experto analizador de los caracteres humanos y de la vida social (3).

---

(1) Tales son las que Haneberg, Kremer, Schreiner, Goldziher, Browne y Nicholson han inserto en trabajos de índole general sobre el sufismo musulmán, sin hacer á Abenarabi objeto de especial estudio.

(2) Así lo ha reconocido Goldziher recientemente en sus *Vorlesungen über den islam* (Heidelberg, 1910), pág. 193, n. 8, 1.

(3) Asín prepara un estudio de conjunto sobre la vida, obras y sistema teológico de este gran polígrafo cordobés, según se anuncia en el *Catálogo de publicaciones* de la «Junta para ampliación de estudios» (Madrid, 1914), pág. 43.

A) Por Abenházam sabemos que en la España musulmana del siglo XI, víctima de todos fanatismos é intransigencias en materia religiosa, es donde primeramente se proclama, en nombre del escepticismo y con una audacia inverosímil, si la comparamos con los demás pueblos europeos de aquel tiempo, la indiferencia absoluta respecto de toda religión y de toda escuela teológica.

Sin duda la convivencia de musulmanes, cristianos y judíos y la inevitable polémica sobre la legitimidad y justificación racional de su credo respectivo, sugirió á los pensadores esa actitud de indiferencia, germen del escepticismo, y que Abenházam condensa en la máxima siguiente: «Todo cuanto la dialéctica establece como inconcuso, por la dialéctica también se contradice. Los que esto defienden (continúa Abenházam) se dividen en tres sectas por razón de las consecuencias que sacan de ese principio fundamental (1).

Señalaré los caracteres que distinguen á cada una de ellas, para que se vea cómo se repiten esos ejemplares del indiferentismo en toda agrupación religiosa á través del tiempo y del espacio y á pesar de las evoluciones del pensamiento científico.

La primera de esas sectas, que hoy llamaríamos agnosticismo, sostiene la mutua compensación de todas las demostraciones sobre tesis opuestas; por tanto, donde hay opiniones contrarias, lo único que seguramente puede afirmarse es que en una de ellas estará la verdad, pero no sabemos en cuál.

La segunda, equivalente al deísmo moderno, sólo admite la compensación de pruebas en tésis que no se refieren al Creador. Acepta, pues, como indudable la existencia de Dios y la creación de los seres; pero respecto de las religiones positivas, como no sabemos cuál sea la verdadera, no hay obligación de profesar una determinada.

La tercera sólo admite la mutua compensación de pruebas en las cuestiones que no se refieren al Creador ni á la misión profética de Mahoma. Por tanto, para éstos, las distintas sectas ó escuelas del islam se encuentran en el mismo plano, y ninguna puede alegar mejor derecho que otra á ser aceptada.

Cuando Abenházam nos describe la conducta de los partidarios de cada una de esas sectas, se pierde el hilo de la clasificación, porque cada uno saca del principio fundamental sus consecuencias prácticas; y los unos se declaran libres de todo freno religioso para la satisfacción de sus apetitos, los otros creen que debe tenerse una religión, los otros encuentran muy razonable profesar la religión de los padres, etc.

B) Como otros filósofos musulmanes, escribió Abenházam un tratado de moral, calcado en la ética de Aristóteles; pero además ha llegado hasta nosotros un libro suyo de moral gnómica que, según nos advierte Asín, «no es como tantos otros que en el islam y fuera de él se han escrito y escriben, copiando de aquí y de allí las infinitas verdades de moral práctica, las *moralidades* universales que á través de todas las civilizaciones y pueblos se han transmitido por *sapientes*, fabulistas, etc., desde las más remotas edades y consignado en antologías, sino que es una colección de máximas de moral individual

(1) Asín, *La indiferencia religiosa*, etc., pág. 8.

y de prudencia de la vida, vistas por su autor en sí mismo y en los otros, experimentadas en la realidad personalmente, no aprendidas de modo muerto en los libros de apotegmas y proverbios» (1).

Conocido el carácter general de esta obra, entresacaré algunos pasajes como muestras del pensamiento de Abenházam:

El fin último. — «No olvides que una sola cosa merece ser buscada, la ausencia de toda preocupación; y que un sólo camino conduce á ella, la obra buena hecha por Dios. Todo lo que no es esto es extravío y necedad.» *(Op. cit.*, 51.)

La paz del alma. — Lo mejor para conseguirla es no hacer caso de las palabras de los hombres. «El que se crea estar libre de las maledicencias y calumnias de las gentes es un loco.» *(Ibid.)*

La ciencia. — «Aunque no tuviese otra virtud que la de hacer que los ignorantes te respeten y te reverencien y los sabios te amen y honren, bastaría para que te creyeses obligado á buscarla...» La ciencia libra de preocupaciones inútiles y proyectos ilusorios. «Por conseguir verse libres de preocupación se esfuerzan inútilmente los pobres reyes buscando diversión, que los distraiga de esos cuidados y preocupaciones, ya en el juego de ajedrez ó de las damas, ya en el vino y la música, ya en los deportes hípicos y en la caza, ocupaciones insubstanciales que á la postre acarrean daño en esta y en la otra vida; pero ventaja, ninguna producen.» *(Op. cit.*, 52.)

El trato social. — «Feliz aquél que de sus propios defectos conoce un número mayor que el que las gentes advierten en él... Trata á los hombres como tratas al fuego: te calientas con él, pero no te metes en medio de sus llamas... Fíate del hombre religioso aunque profese religión distinta de la tuya, y jamás fíes del hombre ligero y descreído, aunque parezca profesar tu propia religión... Preferible es el error de uno solo en la dirección de los negocios al acierto de una multitud no armonizada por uno solo; porque el error de uno sólo cabe repararlo, pero el acierto de una multitud tienta á perpetuar el descuido, y ese descuido acarrea la ruina... La flor de la guerra civil es infecunda...» (pág. 53). «El amigo sometido á la reprension es como el lingote de metal precioso sometido á la fusión: si no es puro se pierde...» «No debes tratar con malas formas á quien se haya portado mal contigo, pues te rebajarías entonces al nivel de los hombres malvados y villanos» *(Op. cit.*, 317).

2.º — *Dirección peripatética.*

En sus investigaciones ha preferido Asín los místicos á los peripatéticos por la sencilla razón (así lo creo yo) de que estos últimos habían sido ya mejor estudiados, bien porque tuvieron la suerte de que sus obras fueran traducidas, como ocurre con Abentofail y Averroes, bien porque su influencia, sobre todo la de este último, en la filosofía cristiana occidental fué tan enorme y tan indiscutible, que su labor no pudo pasar inadvertida para los historiadores.

Sin embargo, no ha olvidado Asín á nuestros peripatéticos musulmanes, y con sus publicaciones sobre este tema, sin ser de gran empeño, ha logrado completar la figura de algunos, rectificar errores en otros y darnos las primicias de algún libro completamente ignorado y de autor español. Resumamos

(1) Asín, *La moral gnómica de Abenházam*, pág. 43.

estos puntos brevemente siguiendo el orden cronológico de los filósofos á quienes afecta.

Avempace († 1138).—La fama póstuma no ha correspondido al esfuerzo personal y á la labor eminente realizada por este filósofo zaragozano. Es verdad que su nombre aparece con muchísima frecuencia en las obras de la escolástica cristiana medioeval; pero esas citas son de segunda mano, tomadas de sus discípulos Averroes y Abentofail. Y no se crea que éstos llegaran á eclipsar con sus innovaciones las doctrinas del maestro, lo cual justificaría el que éste hubiera sido relegado á segundo término en la historia de la filosofía; nada de eso. Toda la fama de Averroes en la Europa cristiana la debió á sus comentarios sobre Aristóteles y á su célebre doctrina del *intelecto uno*. Ahora bien; en cuanto á lo primero, no hizo más que seguir dócilmente la labor iniciada por su maestro, al cual cita de continuo en sus *Comentarios*. En cuanto á lo segundo, baste consignar que Avempace dedicó dos de sus obras más características, *El libro de la unión del entendimiento con el hombre* y el *Régimen del solitario*, á exponer y defender la extraña doctrina de la unidad de las almas humanas; á comentar la primera de dichas obras consagró, además, un libro aparte su discípulo Averroes.

No siendo posible restaurar por completo la figura del fundador de la escuela peripatética en la España musulmana, porque de los muchos libros que escribió Avempace sólo han llegado hasta nosotros unas *Notas al libro de Alfarabi sobre la lógica* y pequeños extractos en traducciones hebreas, Asín ha tenido que limitarse á recoger cuidadosamente los datos dispersos en los autores árabes sobre Avempace. Con tan ímproba labor ha conseguido ampliar las noticias biográficas, reconstruir el catálogo de sus obras y dar á conocer los juicios que sobre este filósofo escribieron los musulmanes y los judíos, completando así la labor de Munk, que fué el primero en dar á conocer las doctrinas de nuestro filósofo.

Estudiando muy de cerca sus relaciones doctrinales con Maimónides ha podido advertir que éste tomó de aquél, no sólo la famosa teoría del *intelecto uno*, sino también gran parte de sus ideas místicas. Así vemos que, al igual del filósofo zaragozano, hace consistir Maimónides la perfección última del hombre, su unión con el entendimiento activo, en la depuración del entendimiento *hylico* ó material por el cultivo de las ciencias especulativas; la ciencia es el verdadero culto que se debe á Dios y por ella puede conseguirse, aun acá abajo, la visión beatífica.

En esas excursiones por la literatura árabe y judía ha encontrado Asín que Avempace fué también el primero en notar lo inverosímil del sistema de Tolomeo, antes que Abentofail, que Averroes y que el famoso Alpetragio, á quien toda la Edad Media y aun el Renacimiento otorgaron esa gloria. Según testimonio de Maimónides en su *Guía de los extraviados*, Avempace aseguraba haber inventado un sistema astronómico en el cual no había necesidad de epiciclos, sino que todo se explicaba por esferas excéntricas.

Abentofail († 1185).—Es una de las glorias más legítimas de la España mu-

sulmana, cuyas opiniones filosóficas merecieron tal respecto á los escolásticos medioevales, que Alberto Magno acude preferentemente al filósofo de Guadix, á quien llama Abubacher, para interpretar y ampliar el pensamiento de Aristóteles. Sin embargo, su importantísima novela psicológica, *El filósofo autodidacto*, permaneció olvidada y desconocida hasta el 1671, en que Pococke la tradujo al inglés para que sirviera de lectura devota á los protestantes de la secta de los cuáqueros.

Olvido tan sorprendente é inmerecido sólo se explica, según nos advierte nuestro historiador de la filosofía medioeval, teniendo en cuenta que los escolásticos, á fuerza de desentrañar el contenido de la filosofía griega, no se ocuparon de los musulmanes, su primera fuente de información, y el Renacimiento, con su aversión á todo lo que no fuese clasicismo griego ó romano, dejó fuera del campo de la historia la literatura musulmana.

Después de la edición de Pococke aparecieron otras en inglés, en alemán y en holandés, pero no en español, hasta que en 1900 se publicó la versión castellana del arabista Francisco Pons. Sobrada razón tiene el Sr. Asín para suponer que con anterioridad á esa fecha nadie conocía en España al *Autodidacto*, excepción hecha de contados orientalistas, de algún historiador de la filosofía, como Bartolomé Pou, S. J. (*Institutiones Historiæ Philosophiæ*. Calatayud, 1763), y quizá del ingenioso, autor del *Criticón*, Baltasar Gracián, cuyo *Andrenio* tiene grandes analogías con el filósofo autodidacto de Abentofail.

Al mismo tiempo que la traducción castellana de Pons apareció una edición crítica del texto árabe acompañada de traducción francesa, hecha por L. Gauthier. (*Hayy ben Yaqdàn*, Alger, 1900.)

Con este motivo el Sr. Asín, que venía trabajando sobre textos árabes de filósofos y sufíes, publicó una serie de artículos en la *Revista de Aragón* (1901) llamando la atención sobre la importancia del filósofo guadijeño y señalando algunas aclaraciones á la traducción de Gauthier.

Abentumlús. — Al Congreso de orientalistas celebrado en Copenhague en 1908 presentó Asín Palacios una memoria sobre ese filósofo de Alcira, que vivió hacia fines del siglo XII y comienzos del XIII. Le sirvió de material para ese trabajo un códice de la Biblioteca de El Escorial, que Derenbourg había catalogado como un mero comentario á los *Analíticos* y *Perihermenias* de Aristóteles. Leyéndolo más despacio encontró nuestro investigador que no era un comentario de esos libros de Aristóteles, sino un tratado completo de lógica, de autor averroísta. Este, en el prólogo, traducido por Asín, nos da cuenta del estado de la filosofía, de la teología y del derecho en la España musulmana, y aunque discípulo de los grandes comentaristas peripatéticos, Avempace y Averroes, prefiere seguir las huellas de Alfarabi y de Algazel, quizá porque estos nombres, como menos conocidos en España, no inspiraban recelo alguno á los alfaquíes españoles (1).

(1) Asín prepara la publicación del texto árabe con traducción española de este libro de Abentumlús. Cfr. *Catálogo de publicaciones* de la «Junta para ampliación de Estudios», pág. 43.

III. — Influencia de la filosofía hispano-musulmana en la cristiana

Por pocos hábitos que se tengan de mirar al pasado con el fin de reconstruirlo, fácilmente se advierte que si el investigador no acierta á enlazar los materiales—hechos ó ideas—con otros vínculos que los del espacio y del tiempo, es completamente defectuosa su labor y carece de la trabazón que exige lo científico. Por eso no concebimos que las manifestaciones del pensamiento hayan podido presentarse jamás con tal originalidad é independencia, que carezcan de precedentes que las determinaran y contribuyeran, con mayor ó menor influjo, á su desarrollo.

Esta falta de conexión se echaba de ver, como en ningún otro período de la historia, en la filosofía medioeval, porque el empuje extraordidario que adquiere la escolástica al comenzar el siglo XIII no se explicaba de un modo satisfactorio con los precedentes cristianos solamente. ¿Cómo las dos ó tres personalidades de la España visigótica, por mucho que quieran agrandarse, pueden explicarnos, á través de un período de tiempo más que secular, la floración del pensamiento cristiano, tan rápida y tan exuberante, de los siglos XII y XIII? Además, los historiadores hispano-musulmanes de esa época, como el toledano Said y el cordobés Abenházam, que por ser españoles debieron notar esa pretendida influencia, de haber existido, ni siquiera la mencionan. Si á todo esto se añade la aparición de un factor nuevo en esa filosofía, á saber, las doctrinas de Aristóteles y con ellas una gran parte del pensamiento helénico, habremos de reconocer que se imponía lógicamente la necesidad de buscar precedentes más próximos y puntos de enlace más verosímiles para explicar aquel renacimiento (1).

Como tal se consideró el hecho, universalmente reconocido, de las traducciones de Toledo en el siglo XII, merced á las cuales se divulgó por la Europa cristiana el pensamiento griego con ampliaciones y comentarios de los musulmanes, orientales y españoles. Pero ese hecho, que podría servir para una explicación global de los orígenes de la filosofía medioeval, era insuficiente á todas luces para una explicación pormenorizada, y mucho menos podía satisfacer á un investigador español. Éste debe aspirar, siquiera por patriotismo, á poner en claro los antecedentes de ese hecho y puntualizar su grandísima influencia en la cultura mundial, pues es evidente, como dice con sobra-

(1) Lo mismo ocurre en la historia de las matemáticas. Véase lo que dice el Sr. Rey Pastor en su *Discurso sobre la ciencia matemática española del siglo* XVII: «En la historia de la Matemática existe un factor importantísimo que no lo es tanto en otros aspectos de la cultura; me refiero á la civilización árabe. Toda historia de las ciencias exactas en la Edad Moderna quedará incompleta y obscura si no toma en ella su punto de partida. Con mayor razón quedaría imperfectamente apreciado el valor de nuestros matemáticos si no diéramos ligera idea del papel que la civilización semítica representa en la historia de esta ciencia para explicar cuáles son las características del Renacimiento ó tránsito de la Matemática medioeval á la moderna.» Apud *Revista de libros*, número VI, 1913, pág. 41.

da razón Asín Palacios, «que la empresa colectiva iniciada por el Arzobispo de Toledo, Raimundo, no podía ocurrírsele á éste de un modo espontáneo sin que hubiesen, desde mucho tiempo antes, ocurrido casos aislados de traductores y sin que la necesidad de proporcionarse traducciones completas se hubiese ya hecho sentir en toda Europa por la noticia fragmentaria, vaga é imperfecta que de las obras árabes y hebreas llegase á los medios escolásticos en siglos anteriores al XII. Ni se explica razonablemente que abandonen su patria, desde los más remotos países de Europa, hombres como Adelardo de Bath, Herman el Dálmata, Alfredo de Morlay, Gerardo de Cremona, Miguel Escoto y Herman el Alemán, para venir á España á procurarse versiones de los libros árabes, si desde mucho antes no han llegado á aquellos países, desde España, las ideas de algunos de esos libros, excitando en los escolásticos la curiosidad y con ella el deseo de poseerlos completos» (1).

Y para aclarar todo eso era en absoluto indispensable estudiar, primero, nuestra filosofía musulmana anterior á aquella fecha y ponerla después en parangón con la cristiana medioeval. Ya hemos visto en páginas anteriores cómo Asín Palacios ha venido realizando aquella primera labor. Expondremos ahora algunas de esas coincidencias y aproximaciones de mayor transcendencia entre la filosofía musulmana y la cristiana, que él ha advertido y descubierto.

AVERROES Y SANTO TOMÁS.—Se ha venido aceptando como cosa indiscutible por los historiadores de la filosofía que estas dos figuras eminentes del pensamiento filosófico en los siglos XII y XIII, como forjadas al calor de principios religiosos opuestos y bajo la influencia de civilizaciones distintas, representaban tendencias y doctrinas irreconciliables. Contribuía á corroborar ese juicio el hecho plenamente demostrado de que en problemas de tan capital importancia, como la creación del mundo y la naturaleza del entendimiento humano, Averroes y Santo Tomás defendieron soluciones completamente distintas. Si á esto se añade que en el opúsculo de Santo Tomás, *De unitate intellectus contra averroístas*, no sólo aparece combatida la opinión de Averroes sobre la unidad del intelecto en la especie humana, sino que claramente se da á entender que los llamados averroístas, como Siger de Brabante, sostenían que una proposición, aun siendo contraria al dogma, puede, sin embargo, ser demostrada apodícticamente por la razón, lo cual equivale á dar como insuperable la antinomia entre la ciencia y la fe, se comprenderá fácilmente que nadie hubiera pensado buscar aproximaciones é influencias entre Averroes y Santo Tomás.

Asín, con gran intuición y no menos acierto, ha sometido á nuevo examen ese problema de las relaciones entre esos dos pensadores, y sin haberlo agotado todavía, ha podido señalar nuevos derroteros á toda investigación histórica que aspire á poner en claro los orígenes de la escolástica. Indudablemente, los frutos de la revisión de ese problema, ofrecidos como homenaje al Maestro de los arabistas españoles D. Francisco Codera, con el título de *El*

(1) *Abenmasarra y su escuela*, pág. 118.

averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino, son de lo más nuevo é interesante que ha producido la historia de la filosofía medioeval.

Admitíase como inconcuso que Averroes en la cuestión, tantas veces pensada y repensada en la Edad Media, sobre las relaciones entre la razón y la fe había sostenido la imposibilidad de armonizarlas, y, por consiguiente, que eran inevitables los casos de proposiciones apodícticamente demostradas por la razón é incompatibles con el dogma. Asín, además de rectificar ese juicio, ha puesto en evidencia cómo coinciden en las ideas, y á veces en las palabras, Averroes y Santo Tomás en esa cuestión fundamental y en todas las secundarias que de ella derivan. Y esto por el procedimiento más seguro que puede seguirse en esta clase de comparaciones: extractando cuidadosamente las ideas del libro de Averroes, *Quitab falsafa*, que trata exprofeso de la armonía entre la ciencia y la revelación, y poniendo al lado los lugares paralelos de las obras de Santo Tomás. De esa comparación resulta que el filósofo de Córdoba, muchos años antes que el de Aquino, defendía la existencia de verdades sobrenaturales que sólo pueden conocerse por revelación sobrenatural, á la cual prestamos nuestro asentimiento teniendo en cuenta la misión divina de Mahoma, demostrada por el milagro del Alcorán, por las profecías y por la superioridad dogmática y moral de su doctrina. Aun respecto de algunas verdades naturales, la revelación ha sido moralmente necesaria, entre otros motivos porque «no todos los hombres (y copiamos las palabras de Averroes) son por su naturaleza capaces de apreciar la fuerza de las razones ni aun de los argumentos polémicos, y mucho menos la de las demostraciones apodícticas; por otra parte, enseñar estas demostraciones, aun á los que son capaces de entenderlas, es tarea muy difícil y que exige largo tiempo» (1). Finalmente, lejos de contradecir la revelación á la filosofía, como sostienen (dice Averroes) «los partidarios de cierta secta de nuestros días y que se creen ser filósofos peripatéticos», hay entre ellas perfecta armonía, y la pretendida oposición procede, ó bien de una interpretación equivocada del dogma ó bien de un error en materia científica.

Tal es, en síntesis el pensamiento de Averroes; y como nuestros lectores conocen de sobra el de Santo Tomás, no hace falta que lo transcribamos.

Pero no sólo hay coincidencia en este punto concreto. Asín señala otras muchas, como son: el método ó plan de exposición, poniendo, al lado de la prueba de razón, las palabras reveladas que la confirman; la demostración de la existencia de Dios fundada en la repugnancia del proceso infinito, que utilizó Santo Tomás y era tesis axiomática entre los peripatéticos musulmanes; el suponer en Dios todos los atributos que en las criaturas envuelven perfección, excluyendo todos los que arguyen imperfección; el explicar con las mismas razones y con iguales ejemplos que el orden y la armonía del Cosmos no son incompatibles con la existencia del mal; la doctrina de que la ciencia divina y no la voluntad es causa eficaz de todas las cosas, fundamento de otras muchas ideas que constituyen el llamado intelectualismo de Santo Tomás, frente al voluntarismo representado por la escuela franciscana, etc., etc.

Demostrado plenamente el hecho de la coincidencia entre ambos pensado-

---

(1) Cfr. *El Averroísmo teológico*, etc. Apud. *Homenaje á Codera*, pág. 292.

res, quedaba por averiguar el origen de ella. Y para esto no había más que dos explicaciones posibles: ó bien que ambos pensadores hubiéranse inspirado en la misma fuente, ó bien que esas doctrinas de Santo Tomás fuesen imitación de las de Averroes. La primera hipótesis la rechaza Asín, y con razón, porque se trata de cuestiones ajenas en absoluto al pensamiento de Aristóteles, en el cual ambos se inspiraron. No quedaba, pues, más solución que la segunda. Ahora bien; ¿por qué caminos pudo llegar á Santo Tomás el conocimiento de las doctrinas de Averroes? Para responder á esta pregunta, Asín ha ido buscando con innegable perspicacia los hilos conductores de esa transmisión evidente de algunas ideas de Averroes á Santo Tomás. Como tales pueden considerarse, ya el libro de Maimónides, discípulo de Averroes, *Guía de los extraviados*, del cual acepta Santo Tomás los argumentos para demostrar la necesidad moral de la revelación divina, ya el conocimiento directo de los *Comentarios* del filósofo cordobés, que, traducidos por Miguel Escoto, corrían por las escuelas desde el año 1217, y que Santo Tomás cita alguna vez en sus obras. Pero como no se trata de meras aproximaciones remotas, sino de coincidencias en la expresión y en la manera de formular los argumentos, y como además no se trata de pasajes de los *Comentarios*, sino de otras obras de Averroes que no habían sido traducidas, á saber, el *Tehafot* y el *Quitab falsafa*, era preciso acudir á otros medios de transmisión más completos. Asín cree haberlos encontrado en Raimundo Martín.

Este dominico español fué uno de los designados por el Capítulo provincial de su Orden, que se celebró en Toledo en 1250, para que se dedicaran al estudio de la lengua árabe. Y tal acierto hubo en su designación, que bien pronto dió cumplida muestra de sus grandes conocimientos en la literatura filosófico-teológica árabe y hebrea, escribiendo un libro de polémica contra musulmanes y judíos, titulado *Pugio fidei*, en el que aprovechó á manos llenas las doctrinas de los filósofos y teólogos musulmanes, sobre todo de Algazel y de Averroes. De este último, no sólo cita los *Comentarios*, sino que también traduce largos pasajes del *Tehafot* y del *Quitab falsafa*, que son precisamente los libros que contienen algunas doctrinas teológicas en absoluto iguales, según hemos visto, á las de Santo Tomás. ¿Pudo éste copiarlas del *Pugio fidei*?

«Para mí no cabe duda—responde Asín—. La *Summa contra gentes* del Doctor Angélico fué escrita, como el *Pugio*, por mandato del maestro general de la Orden, Raimundo de Peñafort. Ambos autores son, pues, contemporáneos; pero R. Martín, de más edad, llevaba ya largos años de estudio y de trabajo sobre las fuentes árabes, cuando parece que Santo Tomás comenzó á componer su libro. Por otra parte, muchísimos capítulos de la *Summa* son *idénticos literalmente* á los del *Pugio*, y como las ideas comunes á ambos libros son á veces traducción casi literal de textos árabes de Algazel, Avicena, Averroes, etcétera, no es atrevido afirmar que Santo Tomás las tomaría de R. Martín, especialista en el conocimiento de la filosofía musulmana» (1).

Esta conclusión, cuyos antecedentes, aun presentados en muy compendioso resumen, son bastantes para razonarla y hacerla muy verosímil, ha sido discutida, sin embargo, por algunos historiadores, como el muy docto P. Ge-

(1) Apud. *Homenaje á D. Francisco Codera*, pág. 322.

TINO, O. P., tan conocido por sus trabajos de crítica histórica, MANSER, MANDONNET, etc. (1); pero es de advertir que ninguno de ellos tiene la suficiente preparación técnica en la literatura árabe para revisar por su cuenta el cotejo de textos en que la demostración de Asín se basa, y por eso su crítica no afecta al fondo del problema, limitándose, por lo general, á poner reparos sobre la posibilidad de que haya sido R. Martín el que transmitiese á Santo Tomás las doctrinas de Averroes (2).

ABENARABI Y R. LULIO. — Ambos fueron propagandistas infatigables de su religión y celosos defensores de la ortodoxia respectiva; sin embargo, ofrecen conexiones y semejanzas tan evidentes é indiscutibles, que pueden citarse como ejemplo vivo de relación entre el modelo y su copia.

Como antecedentes de este caso de influencia de la filosofía musulmana en

---

(1) P. Getino, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* (Vergara, Imprenta de «El Rosario», 1905).—P. Manser, *Das Verhältnis von Glaube u. Wissen bei Averroes* («Iahrb. f. Phil. u. spek. Theol.», 1908).—P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle.* (Edic. 2.ª)—Idem. *Le traité «De erroribus philosophorum»*, apud «Rev. Neo-Scolastique», 1907.

(2) Como acerca de este punto ya se habló en LA CIENCIA TOMISTA con un criterio muy distinto del que ahora manifiesta nuestro ilustre colaborador Sr. Izquierdo, no debemos dejar de advertir que entre los escritores tomistas no suele negar nadie que Averroes influyera en Santo Tomás; no suele negar nadie que Santo Tomás, que tan bien se aprovechó de la sabiduría antigua, ya que en cierto modo la resume, utilizase los elementos filosóficos de este pensador musulmán. El Angélico le cita muchas veces, le cita como autoridad, y se ve que le había hecho objeto particular de estudio, ya para refutarle, ya para escudarse en su autoridad.

Lo que niegan Getino, Mandonnet y Manser es la influencia de Averroes por mediación del *Pugio* de Martí. Y lo niegan porque el *Pugio* se escribió después de la *Summa* y después de morir Santo Tomás. Para demostrar eso, como lo demostró hasta la saciedad el P. Getino, no se necesita ser arabista; basta manejar regularmente la historia y la cronología. Es este un punto que quedó ya definitivamente resuelto y en el que creemos no insistirá el Sr. Asín; el argumento cronológico tiene aquí valor matemático, y con eso está dicho todo. Es como si se quisiera probar con textos que las Cortes de Cádiz se inspiraron en Cánovas del Castillo.

Pero hay más: el P. Getino aduce textos de Aristóteles y de San Agustín, más parecidos á los de Santo Tomás que los de Averroes que Asín cita. Y es bien sabido que para Santo Tomás no había escritores de más autoridad que San Agustín y Aristóteles.

El argumento del Sr. Izquierdo sobre la necesidad de ser arabista para juzgar ese trabajo del Sr. Asín, es de una candorosa espontaneidad: *a)* porque él tampoco es arabista, y se inclina por una de las partes; *b)* porque el Sr. Asín no escribe para convencer á arabistas, sino á los que entienden la lengua castellana (que si no se ven convencidos pueden manifestárselo), y *c)* porque aquí podría hacerse argumento si al Sr. Asín se le negase la exactitud de la traducción. Si aceptándole los textos como él los traduce no convencen, ¿qué importa saber ó no saber árabe, si no es precisamente la traducción arábica lo que se discute? Y eso que bien pudiera ocurrir que, aun sin darse cuenta el Sr. Asín, la tesis que domina en su cerebro influyera más ó menos en la traducción, y entonces, no convenciendo los textos traducidos por él, menos habrían de convencer los traducidos por autor extraño y no mezclado en estas cuestiones. —(*N. de la Dirección.*)

la cristiana, nos hace notar Asín que cierta modalidad peculiar que presenta la filosofía medioeval, sobre todo en la escuela de Chartres, en San Buenaventura, en Duns Scoto, en Rogerio Bacón, etc., no obedece tan sólo al desarrollo de gérmenes neoplatónicos transmitidos por las obras de San Agustín y del pseudo-Dionisio. En aquellos pensadores, en efecto, encontramos doctrinas y tendencias, como el panteísmo pitagórico de Thierry, la psicología fisiológica de Guillermo de Conches, la concepción especial de una *materia prima* común á cuerpos y espíritus, la tendencia á englobar en una sabiduría total y armónica la esfera de la fe con la de la razón, exigiendo para los actos de ésta última una cierta iluminación divina, la insistencia en el empleo de los símbolos de la luz, del espejo, del centro y de los círculos para ejemplificar la creación, etc., etc., que ni son todas de tradición agustiniana, ni de ellas se encuentran precedentes bastantes en los libros del pseudo-Dionisio. En cambio hay precedentes abundantísimos y de indudable semejanza con casi todas esas doctrinas en los sistemas neoplatónicos y místicos de los filósofos árabes. Asín cita como ejemplo, que confirma todo eso, el *Opus majus* de R. Bacón, que «en sus líneas generales y en el criterio que lo inspira tiene su modelo y ejemplar en los sistemas de los sufíes é *ixraquíes*. El mismo autor—seguimos copiando—parece que se empeña en proclamarlo, citando á cada página los nombres de los filósofos y teólogos musulmanes, y predicando la necesidad indeclinable de estudiar las doctrinas de éstos en sus mismas fuentes» (1).

Pero donde la imitación resulta completa es en Lulio, con respecto al místico murciano Mohidín Abenarabi, porque ya no se trata del aprovechamiento de una idea fundamental ó de un método de exposición, que otros tuvieron la fortuna de descubrir, sino que nos hallamos en pre encia de un caso de adaptación pura y simple de las doctrinas y procedimientos sufíes á las exigencias de la mística y teología cristiana. Y claro está que al decir adaptación, queremos alejar del pensamiento del lector la ocurrencia de considerar á Lulio como un plagiario vulgar, pues, aun reconocido el hecho indudable de la imitación, no por eso se niega la labor personal y hasta originalísima, desde otros puntos de vista, de nuestro filósofo mallorquín.

Hecha esta aclaración, señalaremos algunas de las coincidencias que revelan cómo Lulio se inspiró en los libros de Abenarabi (2).

1.ª Es Lulio el primero entre los filósofos cristianos que para designar los atributos y perfecciones de la divinidad emplea la palabra *dignitates*. Ahora bien, esta palabra es precisamente la traducción vulgar de la voz árabe *hadra*, empleada por Abenarabi y otros místicos sufíes para indicar los aspectos con que Dios se manifiesta á las almas en la contemplación mística.

---

(1) *Abenmasarra y su escuela*, pág. 121. En ese mismo lugar copia Asín algunos pasajes del *Opus majus*, comparándolos con otros similares de obras sufíes.

(2) Asín ha tratado este tema en distintos lugares. Indicaremos los de mayor importancia: *Mohidín*, apud. *Homenaje á Menéndez y Pelayo* (Madrid, 1899), II, 217-256.—*La psicología, según Mohidín Abenarabi*, pág. 140 (62 de la tirada aparte).—*El lulismo exagerado*, apud *Cultura española*, Mayo 1906.—*Abenmasarra y su escuela*, páginas 123-127, y el apéndice 6.°, páginas 155-164, donde ha recogido todos los datos de sus publicaciones anteriores, ampliándolos con otros nuevos, para responder cumplidamente á algunos de sus contradictores.

2.ª Con esa misma palabra designa Abenarabi los nombres divinos, que, según tradición cuyo orígen se hace derivar de Mahoma, se elevan á ciento. Ahora bien, si comparamos la teoría del murciano sobre los nombres divinos con la desarrollada por Lulio en su libro *Els cent noms de Deus*, advertiremos que coinciden, no sólo en considerar esas *hadras* ó *dignitates* como *ideas ejemplares* de las cosas existentes, sino también en las palabras con que dichos nombres se expresan.

3.ª Se encuentran muchos pasajes en las obras de Lulio que son copia casi literal de textos árabes de Abenarabi.

4.ª En cuanto á los métodos ó formas de exposición, Lulio, al igual de Abenarabi, acude al simbolismo de las letras para expresar ideas metafísicas, á esquemas geométricos para la ejemplificación. La analogía desde este punto de vista es tan completa, que el símbolo del árbol, tan manejado por Lulio para hacer ver la unidad de la ciencia y la derivación de las cosas de un solo principio, es también para Abenarabi todo un sistema peculiar de exposición. Lo mismo ocurre con la personificación alegórica de ideas abstractas y diálogos entre ellas.

En una palabra, son tales y tantas las coincidencias y semejanzas, que es imposible dudar de que Abenarabi ó alguno de sus discípulos fué el inspirador y maestro de nuestro filósofo mallorquín.

El plagio de Turmeda. — Es un caso típico que con razón puede ser considerado «como síntoma flagrante del concepto que en los siglos medios se tenía de la propiedad literaria, y de la desaprensión con que muchos despojaban los ricos centones de los apólogos y novelas arábigas» (1). Su autor es el mallorquín Anselmo de Turmeda, que recibió su educación literaria en las Universidades de Lérida y Bolonia, y después de haberse ordenado de presbítero, siendo fraile profeso de la Orden de Menores, se marchó á Túnez, donde apostató, haciéndose musulmán, con el nuevo nombre de Abdalá.

Este personaje, que con tanta facilidad cambiaba de nacionalidad, de estado social, de religión y de nombre, escribió en 1417 la *Disputa del asno*, libro al cual debe una gran parte de su popularidad y prestigio en la historia de la literatura europea; así también su polémica contra el cristianismo, opúsculo que redactó en árabe, le dió tal predicamento entre los musulmanes, que al morir en Túnez depositaron sus restos en un mausoleo que todavía conservan con gran veneración (2).

Después de cinco siglos de posesión tranquila, que los historiadores han reconocido de buen grado, Asín, haciendo caso omiso de los títulos de pres-

---

(1) Asín, *El original árabe de «La disputa del asno contra Fr. Anselmo de Turmeda»*, Madrid 1914 (Extr. de «Rev. de filología española», núm. 1, pág. 4).

(2) Como dice Asín: «Pocos escritores existirán en la historia literaria que hayan tenido la fortuna de Turmeda: sus libros catalanes gozaron una fama extraordinaria en su patria; su polémica anticristiana circula hoy todavía entre los musulmanes, y su *Disputa del asno*, vertida al francés, mereció cuatro sucesivas ediciones desde 1544 á 1606, aparte de la edición única del texto catalán, hoy desaparecida, y de otra versión alemana de 1606.» (Vid. op. cit., pág. 6.)

cripción que todos los códigos respetan, presentó hace unos meses un alegato, que no tiene réplica, demostrando que esa fábula zoológica *Disputa del asno*, que el fraile apóstata redactó en catalán y cuyo argumento es una discusión de Fr. Anselmo con el asno sobre las ventajas y superioridad del hombre respecto de los demás animales, es sencillamente una copia servil, traducción casi literal de la *Disputa de los animales contra el hombre*, que allá por el siglo x redactaron en Oriente los autores de la «Enciclopedia de los Hermanos de la pureza» (1). Ni siquiera, pues, debe otorgarse á Turmeda el título de refundidor de esa obra, sino el de plagiario que, aprovechando su conocimiento de la lengua y literatura árabe, no se satisfizo con el modesto papel de traductor y quiso disfrutar sin gran esfuerzo de los prestigios y aplausos que sólo merece la inventiva original.

Como conclusión de este trabajo, añadiré unas líneas sobre el carácter y tendencia general de las investigaciones de Asín que acabamos de resumir (2).

Pertenece nuestro historiador á ese grupo de arabistas españoles que, alentado por la laboriosidad y el entusiasmo de D. Francisco Codera, y bajo la dirección del sabio maestro en investigaciones históricas D. Julián Ribera, constituye hoy en España un núcleo de colaboración científica, cuyos elementos, sin perder su peculiar fisonomía y cultivando cada uno su propio campo—Codera la historia política, Ribera las instituciones sociales y Asín las ideas filosóficas y religiosas de la España musulmana—, coinciden en los procedimientos y métodos de trabajo y persiguen un mismo objeto fundamental. Para los tres es norma inquebrantable de conducta no entretenerse en fraguar hipótesis y conjeturas—labor facilísima en el campo de la historia—, ni aceptar las que otros fraguaron, aunque cuenten en su apoyo con el prestigio de los siglos, sino revisar todo lo hecho en historia musulmana, aportando documentos nuevos y señalando puntos de vista más fecundos. Su objetivo fundamental es poner de relieve la influencia de los musulmanes en todos los órdenes de la vida española, luchando además por desvanecer el prejuicio secular que, inspirado quizá en el odio natural al conquistador, tan sólo ha querido reconocer los efectos de la convivencia con los musulmanes para cargar en la cuenta de estos últimos cuanto de malo ó defectuoso se advierte en el pueblo español.

Dentro de estos caracteres generales de la *Escuela de arabistas españoles*, Asín Palacios, al emprender el estudio de la filosofía y teología musulmanas con el deliberado propósito de señalar sus conexiones con la cristiana, para ven-

(1) Este nombre tomaron los partidarios de una escuela filosófico-política, nacida en Basora, los cuales, en su afán de proselitismo, además de crear sociedades secretas en las ciudades más importantes del islam, redactaron esa Enciclopedia con el doble fin de propagar sus ideas y procurar á sus adeptos un buen resumen de todas las ciencias.

(2) Una información amplia de sus estudios y de su formación científica encontrará el lector en el discurso que el doctísimo cultivador de las ciencias sociales, D. Eduardo Sanz y Escartín, leyó para la recepción solemne de Asín Palacios en la Academia de Ciencias Morales y Políticas en 29 de Marzo de 1914.

cer los prejuicios con que había de tropezar, procuró conquistarse el dominio del tecnicismo filosófico de la lengua árabe, como lo demuestran sus trabajos que podríamos llamar de técnica filológica (1), y estudiar con gran escrupulosidad la filosofía y teología cristiana medioeval. Adviértese además en todos sus escritos la preocupación constante de suprimir las arideces y molestias de la erudición, para poder servir al lector el fruto sazonado de sus investigaciones con toda la amenidad y elegancia del estilo literario compatibles con las exigencias del método científico más severo. Así ha podido con sus trabajos merecer el aplauso de los arabistas y despertar la curiosidad de los historiadores de la filosofía.

ALBERTO GÓMEZ IZQUIERDO.

Granada, Agosto de 1914.

---

(1) Nos referimos al *Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas*, á *Sens du mot Tehafot dans les œuvres d'Al-Ghazzâli et d'Averroes* y á otras publicaciones de erudición filológica.

DE DERECHO ECLESIÁSTICO

Circular de la Nunciatura Apostólica. — El 25 de Junio de 1914 dirigió Mons. Ragonesi la siguiente Circular al Episcopado español:

«Habiendo terminado el 24 del pasado Mayo las facultades que la Santa Sede trienalmente venía concediendo á los Sres. Ordinarios de España sobre los Religiosos exclaustrados y sobre algunas Comunidades de Religiosas, competentemente autorizado, tengo el honor de comunicar á V. E. que puede continuar en el uso de las mencionadas facultades en modo y forma de la última concesión.»

La prórroga del 24 de Mayo de 1911 y la forma en que se hizo pueden verse en esta Revista, vol. IV, pág. 112. En esta que ahora concede el Sr. Nuncio, no se dice hasta cuándo ha de durar. Quizás sea ésta provisional, y venga todavía de Roma algún documento arreglando las cosas de una manera más definitiva. Mientras tanto, rige en todo el tenor de la prórroga de 1911.

Importante privilegio concedido á los Socios de la «Liga de Defensa del Clero». — Beatissime Pater: Ioannes Aguilar Jiménez, Praeses consociationis vulgo *Liga Nacional de Defensa del Clero* dictae, quæ nunc supra quindecim millium sacerdotum hispanorum coalescit, ad Vestram Sanctitatem humillime accedens reverenter exponit:

«Praefatam consociationem abhinc tribus annis Matriti sub auspiciis et amantissima protectione Rvmi. Antistitis natam tamquam finem praecipuum habere Religionem, Ecclesiam, Congregationes Religiosas, clerumque, imo etiam fideles a pravarum praesertim ephemeridum impugnationibus juridice coram tribunalibus defendere; ad quod commissiones directivas clero saeculari ac regulari compositas et corpus advocatorum rite aptatum in unaquaque hispana dioecesi habet. Vi constantis laboris ac magna judicialium processuum copia in felicem perducta exitum publicae ephemerides etiam quae sunt magis radicales hodie in Hispania adversus personas religiosas, saltem directe et aperta fronte, calumniose oppugnare minime audent.

»His inter alia rationibus motus ut magis magisque in dies felix augeatur eventus, orator suppliciter a Vesta Sanctitate benevola pro dicta Consociatione privilegia expostulat ut, nempe, ipsius membra quadragesimale ieiuium adimplere possint sumendo in noctis collatione piscium carnes ac in Hebdomada Maiori ova et lacticinia in prandio etiam sacerdotes sumere possint.

Et Deus.»

Y á tales preces ha accedido benévola la Santa Sede con el siguiente Rescripto:

«S. Congregatio Concilii, auctoritate SSmi. D. N., attenta attestatione Episcopi Matriten., benigne tribuit eidem facultates iuxta preces, excepta tamen feria VI Maioris Hebdomadae. Datum Romae die 18 Julii 1914.» F. Card. Cassetta, *Praefectus*. O. Giorgi, *Sec.*

Esta gracia es igual á la concedida antes á los legionarios de la Buena Prensa, menos que en aquélla no se exceptuó ni el viernes Santo. (Vid La Ciencia Tomista, t. VIII, pág. 400.) Bien se ve que por este camino se generaliza en España el uso del pescado en la colación.

Real decreto concordado. — *Patronato laical sobre curatos.* — Exposición. — Señor: El art. 26 del Concordato vigente, al disponer que todos los curatos, sin diferencia de pueblos, de clases ni del tiempo en que vaquen, se provean en concurso abierto, con arreglo al Santo Concilio de Trento, hizo una excepción en su párrafo segundo, á la vez que en favor de los Curatos de Patronato eclesiástico, á favor también de los de Patronato laical, determinando la forma en que deben proveerse.

Para la aplicación de este precepto, el Real decreto concordado de 15 de Febrero de 1867, considerando que la excepción contenida en el citado párrafo segundo del art. 26 del Concordato es únicamente aplicable á las familias particulares fundadoras ó poseedoras del Patronato, declaró que la presentación para los Curatos y beneficios curados que pertenecen á los establecimientos de Beneficencia é Instrucción pública, Ayuntamientos y Común de vecinos de los pueblos, corresponde en adelante á la Corona.

La inteligencia y aplicación de este artículo no ha ofrecido por lo general duda alguna en las diferentes Diócesis no arregladas todavía, estimándose, salvo rara excepción, en todas aquellas en que tales Patronatos existen, que la extinción de ellos y su incorporación á la Corona no debe tener lugar mientras no se lleve á efecto el arreglo parroquial, porque el estado de derecho creado por el Concordato vigente, en cuanto se refiere al Clero parroquial, á la categoría de las parroquias, su provisión y dotación y demás particulares propios de la materia quedó subordinado al plan y arreglo, según lo demuestra su art. 24, que dispone se proceda á formar el nuevo arreglo y demarcación y el mismo Real decreto de 15 de Febrero de 1867, dictado, según sus palabras, para llevar á debida ejecución el arreglo á tenor de lo dispuesto en el art. 24 del Concordato, como adición y modificación en su caso de la Real cédula de ruego y encargo de 3 de Enero de 1854.

Esta opinión se halla confirmada por el art. 28 del propio Real decreto concordado, que al señalar las disposiciones transitorias que han de observarse lo hace, según sus palabras, á fin de facilitar desde un principio la ejecución gradual y el tránsito del estado actual, el de 1867, al definitivo normal que se cree por el plan parroquial; por cuyo texto no puede menos de comprenderse que en las Diócesis no arregladas todo cuanto se refiera á demarcación, categorías, dotación y provisión de parroquias debe continuar como está, sin hacerse alteración alguna ni dejar de ejercerse derechos y privilegios legítimamente adquiridos y reconocidos con anterioridad, permaneciendo todo en el estado transitorio que el citado artículo determina hasta el normal definitivo que por el arreglo se establezca.

En alguna Diócesis, sin embargo, no arreglada todavía, se ha puesto en duda la opinión expuesta y generalmente sustentada, ó se ha entendido que los Patronatos laicales de que se trata han desaparecido por virtud del precepto contenido en el art. 17 del mencionado Real decreto, quedando desde su publicación incorporados á la Corona.

Por lo cual, para desvanecer toda duda fijando definitivamente el sentido y extensión del art. 17 del Real decreto concordado de 15 de Febrero de 1867, con el fin de que en todas las Diócesis no arregladas se entienda y aplique con unidad de criterio, el Ministro que suscribe, de conformidad con lo dispuesto en el art. 31 del mismo, en inteligencia y de acuerdo con el M. R. Nuncio de Su Santidad, tiene el honor de someter á la aprobación de V. M. el adjunto proyecto de Decreto.

Madrid, 2 de Julio de 1914.

REAL DECRETO

Á propuesta del Ministro de Gracia y Justicia, de acuerdo con el M. R. Nuncio Apostólico,

Vengo en decretar lo siguiente:

Artículo 1.° El Patronato laical sobre los curatos y beneficios curados, pertenecientes á los establecimientos de Beneficencia é Instrucción pública, Ayuntamientos y Común de vecinos de los pueblos á que se refiere el art. 17 del Real decreto concordado de 15 de Febrero de 1867, se considera subsistente en las Diócesis no arregladas.

Los patronos podrán ejercitar el derecho de presentación en la forma establecida por el párrafo 2.° del art. 26 del vigente Concordato, en los beneficios de este género actualmente vacantes y en los que vacaren en lo sucesivo, hasta tanto que sea llevado á efecto el arreglo parroquial de la Diócesis.

Art. 2.° Al verificarse el arreglo parroquial de cada Diócesis se declarará extinguido dicho Patronato en un auto especial que al efecto se dicte, quedando desde entonces definitivamente incorporado al Patronato de la Corona.

Dado en Palacio á dos de Julio de mil novecientos catorce. — ALFONSO. — *El Ministro de Gracia y Justicia*, JAVIER GONZÁLEZ DE CASTEJÓN.

Las indulgencias del Escapulario Azul. — Sobre las indulgencias que tiene el Escapulario Azul, se oyen cosas que parecen difíciles de creer por lo exorbitantes. Aun en los diversos autores se encuentra bastante obscuridad y divergencia. Diré lo que me parece más probable.

No es imposible que un fiel cristiano gane más de una indulgencia plenaria con un sólo acto, con tal que las aplique por los difuntos, pues para sí con una le bastaría. Pero no consta que haya concesiones tan grandes, á no ser que se trate de actos que no puedan ó suelan reiterarse [1], como la comunión, etc. Y puede observarse que tales actos son una de las varias condiciones que deben cumplirse para ganar la indulgencia. Por eso debe rechazarse por del todo infundada la suposición de que los que llevan el Escapulario Azul ganan muchas indulgencias plenarias cada vez que rezan seis *Pater*, seis *Ave* y seis *Gloria* en honor de la Santísima Trinidad y de María Inmaculada.

(1) Decr. auth. S. C. Ind., núm. 435.

Para saber cuántas se ganan, copiamos las palabras del decreto del 14 de Abril de 1856, en que se funda todo esto:

«II. An sodales Scapularis Caerulei Immaculatae Conceptionis recitando sex Pater, Ave et Gloria in honorem SSmae. Trinitatis et Deiparae Virginis Immaculatae, orando pro haeresum extirpatione, exaltatione Sanctae Matris Ecclesiae, atque Christianorum Principum pace et concordia omnes lucrifaciant Indulgentias septem Basilicarum Romae, Portiunculae, Jerusalem et S. Jacobi de Compostella?

»R. Affirmative.

»III. An Indulgentiae, de quibus in superioribus dubiis, lucrentur toties quoties, et an in quoqumque loco preces istas fuderint?

»R. Affirmative iuxta votum consultoris, nempe servato Decreto S. Congr. die 7 Martii 1678, approbato ab Innocentio XI, cujus initium:—*Delatae saepius*.

»IV. An ad easdem lucrandas Indulgentias recitare sufficiat sex tantum *Pater, Ave et Gloria*, ita ut necesse minime sit alias preces addere, prouti in Indulgentiarum concessionibus atque rescriptis orandi per aliquod temporis spatium juxta intentionem Pontificis, seu pro haeresum extirpatione, exaltatione S. Matris Ecclesiae, atque cristianorum principum pace et concordia etc., injungi consuetum est?

»R. Affirmative.

»V. An ad memoratas Indulgentias, de quibus scilicet in dub. I consequendas, necessaria sit Sacramentorum Poenitentia et Eucharistiae susceptio?

»R. Negative.

»VI. An denique hae ipsae Indulgentiae omnes animabus in Purgatorio detentis aplicari possit?

»R. Affirmative.»

El decreto de 7 de Marzo de 1678 á que se alude, y que comienza *Delatae saepius*, tiene estas palabras:

«Indulgentias vero stationum Urbis, quae a Romanis Pontificibus singulari quodam beneficio vel comunicatae sunt, vel comunicabuntur interdum aliquibus locis, ordinibus, aut personis, diebus tantum stationum in missali romano descriptis, suffragari posse declarat; semel autem dumtaxat in die plenariam indulgentiam in certos dies ecclesiam visitantibus concessam, vel aliud pium opus peragentibus lucrifieri.»

De esto parece colegirse: 1.° Que los que traen el Escapulario Azul, sin más que rezar los seis Padrenuestros, Avemarías y Gloria Pater, ganan las indulgencias que en cualquier día y á cualquier hora se pueden ganar, visitando las Basílicas de Roma, de Jerusalén, de la Porcíncula y de Santiago. Estas indulgencias en la generalidad de los días no son más que parciales y se pueden ganar *toties quoties*. Ahora esto es cierto para todas las indulgencias parciales; es decir, que se pueden ganar cuantas veces se repita la obra prescrita (S. C. S. Off. 25 de Junio de 1914). 2.° Que la indulgencia plenaria concedida á dichas Basílicas en las grandes festividades, como día de Navidad, de Resurrección, etc., la ganan los que traen el Escapulario Azul una sola vez al tenor del decreto *Delatae saepius*. Si rezan más de una vez los Padrenuestros y Avemarías, ganarán sólo parciales. 3.° Parece cierto que los que traen el Escapulario Azul pueden ganar todos los días indulgencia plenaria, pues Pío IX concedió que los que visiten las siete iglesias principales de Roma entre las vísperas y la puesta del sol de un día dado, ganen indulgencia plenaria con las condiciones de costumbre (*Raccolta*, núm. 313). Pero sería una arbitrariedad

suponer que se puede ganar esta indulgencia más de una vez con las preces del Escapulario Azul, no pudiendose ganar repitiendo realmente las visitas en Roma.

Debe decirse en definitiva que con los seis Padrenuestros del Escapulario Azul se ganan las indulgencias de las Basílicas de Roma, Jerusalén, etc., en los días y en la forma que se ganan visitando las Basílicas. Por consiguiente, las plenarias una sola vez; á no ser en los días en que expresamente haya concedida más de una, las parciales, cuantas veces se quiera. Pero advirtiendo que hay que repetir el rezo de los Padrenuestros, como tienen que repetir las visitas los que realmente van á las Basílicas (1).

Estas indulgencias del Escapulario, lo mismo que otras concedidas en términos tan generales, siempre dejan confusión. Depende, en parte, de que en la fecha de su concesión las indulgencias de las Basílicas eran pocas y no parecía exorbitante dar su participación plena á ciertas devociones. Pero luego aumentaron las indulgencias concedidas á los que visitasen dichas Basílicas, y parece absurdo conceder iguales gracias á los que practiquen una devoción corta. Y tal vez lo sea y no entrasen en la mente del concedente tales ampliaciones. Por eso la Santa Sede va revocando todas esas concesiones, más ó menos vagas, que se prestan á cálculos inverosímiles, y renueva las concesiones en términos más explícitos y taxativos.

Los Terciarios franciscanos y los Cooperadores salesianos tienen una gracia parecida. Con rezar seis *Pater*, seis *Ave* y seis *Gloria*, ganan las indulgencias de las Estaciones de Roma y las que ganan los fieles que visitan las Basílicas de Jerusalén, de la Porcíncula y de Santiago. La diferencia está en que éstos tienen las indulgencias de las Estaciones de Roma; el Escapulario Azul las de las siete Basílicas, que son más; lo demás igual. Las indulgencias de las Estaciones ni las hay todos los días, ni son siempre plenarias. De las Basílicas de Jerusalén, la Porciúncula y Santiago no sé que tengan indulgencia plenaria todos los días. Respecto de las indulgencias de las Estaciones, bien claro dice el decreto *Delatae saepius* que no se ganan más que los días señalados en el Misal, y de las indulgencias plenarias concedidas en determinados días que sólo se ganan una vez. De donde parece deducirse que la mayor parte de los días los Padrenuestros de los Terciarios y de los Cooperadores salesianos no tienen más que indulgencias parciales. Sin embargo, vulgarmente se dice todo lo contrario.

FR. E. COLUNGA, O. P.

---

(1) Vid. P. Naval, *Tesoro de Indulgencias*, pág. 174, y P. López de Rego, *Indulgencias auténticas y su Calendario*, t. II, pág. 73.

RESPUESTAS DE LA COMISIÓN BÍBLICA PONTIFICIA

(Acta S. Sedis, 20 de Agosto de 1914.)

DE AUCTORE ET DE MODO COMPOSITIONIS EPISTOLAE AD HEBRAEOS.

Propositis sequentibus dubiis Pontificia Commissio «De Re Biblica» ita respondendum decrevit.

Quaer. I. Utrum dubiis, quae primis saeculis, ob haereticorum imprimis abusum, aliquorum in Occidente animos tenuere circa divinam inspirationem ac Paulinam originem epistolae ad Hebraeos, tanta vis tribuenda sit, ut, attenta perpetua, unanimi ac costanti Orientalium Patrum affirmatione, cui post saeculum IV totius Occidentalis Ecclesiae plenus accessit consensus; perpensis quoque Summorum Pontificum sacrorumque Conciliorum, Tridentini praesertim actis, necnon perpetuo Ecclesiae universalis usu, haesitare liceat, eam non solum inter canonicas,—quod de fide definitum est,—verum etiam inter genuinas Apostoli Pauli epistolas certo recensere?

Resp. Negative.

Quaer. II. Utrum argumenta, quae desumi solent sive ex insolita nominis Pauli absentia et consueti exordii salutationisque omissione in epistola ad Hebraeos,—sive ex eiusdem linguae graecae puritate, dictionis ac styli elegantia et perfectione,—sive ex modo quo in ea Vetus Testamentum allegatur et ex eo arguitur,—sive ex difterentiis quibusdam, quae inter huius ceterarumque Pauli epistolarum doctrinam exsistere praetenduntur, aliquo modo eiusdem Paulinam originem infirmare valeant; an potius perfecta doctrinae ac sententiarum consensio, admonitionum et exhortationum similitudo, necnon locutionum ac ipsorum verborum concordia, a nonnullis quoque acatholicis celebrata, quae inter eam et reliqua Apostoli Gentium scripta observantur, eamdem Paulinam originem commonstrent atque confirment?

Resp. Negative ad priman partem; affirmative ad alteram.

Quaer. III. Utrum Paulus Apostolus ita huius epistolae auctor censendus sit, ut necessario affirmari debeat, ipsum eam totam non solum Spiritu Santo inspirante concepisse et expressisse, verum etiam ea forma donasse qua prostat?

Resp. Negative, salvo ulteriori Ecclesiae iudicio.

Die autem 24 Iunii anni 1914, in audentia infrascripto Rmo. Consultori ab Actis benigne concessa, Ss. mus dominus Noster Pius PP. X praedicta responsa rata habuit ac publici iuris fieri mandavit.

Romae, die 24 Iunii 1914.

LAURENTIUS IANSSENS, O. S. B,
Consultor ab Actis.

CRÓNICAS CIENTÍFICO-SOCIALES

ESPAÑA

Reforma en la enseñanza.—El interregno parlamentario ha sido fecundo para la enseñanza española. El Sr. Bergamín y el Director de primera enseñanza han efectuado una hermosa labor en la enseñanza oficial, que bien se dejaba sentir. La reforma de la enseñanza era una necesidad impuesta y reclamada por las mejoras económicas que desde 1912 se hicieron para todo el Magisterio docente, y de cuantas mejoras era preciso realizar para el mejoramiento de la educación primaria, ninguna más fundamental que la reorganización de las Escuelas Normales, puesto que de la formación del maestro depende la eficacia de toda labor educativa; pues, como dice la exposición al Real decreto dado últimamente con este fin, «el aumento y mejora de locales, elevación de sueldos, abundancia y perfección en el material pédagógico, rapidez en la provisión de vacantes, amplio desarrollo de las instituciones *circum y postescolares*, todo esto y otras cosas semejantes son, sin duda, necesarias para el mejoramiento de la educación popular; mas de poco serviría todo ello si el educador, que es el llamado á hacer eficaz todo ese conjunto de medios, carece de competencia ó entusiasmo para el ejercicio de lo que, más que profesión, es un apostolado. De ahí la necesidad de procurar la más perfecta organización de las Escuelas Normales, haciendo de estos Centros fecundo plantel de pedagogos aptos para la función docente, no sólo mediante la adquisición de los conocimientos teóricos indispensables, sino muy especialmente por la adecuada formación profesional que les habilite para saber enseñar, y lo que es aún más importante, para saber educar».

El Real decreto sobre la reorganización de las Escuelas Normales, publicado en la *Gaceta* del 2 de Septiembre, es verdaderamente plausible, aunque no deje de tener algunos lunares y deficiencias. Se distribuye dicho Decreto en seis capítulos, que tratan: *De las Escuelas Normales, De los estudios y prácticas pedagógicas, Del Profesorado, De las becas y de las bolsas de viaje, De los Colegios ó residencias escolares* y *Del régimen interior.*

Los tres primeros capítulos se ordenan á hacer de las Escuelas Normales el centro educativo por excelencia, y á que los estudios se traduzcan en conocimientos de la mayor eficacia, y á suprimir el grado elemental, insuficiente para la ardua misión del Magisterio en la sociedad actual, y funesto para el

grado superior, puesto que la necesidad de acumular en el grado elemental materias indispensables para el Maestro, entorpecía el perfecto desarrollo en los cursos siguientes; en cambio, fijada en cuatro años la duración de la carrera, cabe distribuir en los cuatro cursos las diversas materias, sin excesivo recargo. El capítulo cuarto lleva el estímulo de una ayuda en numerario, de gran necesidad en la mayoría de las familias del alumnado de las Escuelas Normales, como es la creación de becas para los alumnos aventajados que carezcan de recursos, y el establecimiento de bolsas de viaje para los alumnos que hayan terminado la carrera con gran aprovechamiento y deseen ampliar y perfeccionar sus conocimientos en los más importantes Centros pedagógicos de España ó del extranjero. En el capítulo quinto se trata de llevar á la práctica el ideal de procurar una perfecta formación á los alumnos, con la creación de *Colegios* ó *residencias escolares*.

— En la misma *Gaceta* del 2 de Septiembre, se publicó otro Real decreto reorganizando la Escuela Superior del Magisterio. La estructura de este Decreto es semejante al de las Escuelas Normales y está en estrecha relación con él.

La Escuela de Estudios Superiores del Magisterio, que continuará destinada á formar el profesorado normal y el de inspecciones de primera enseñanza, se dividirá en dos secciones: una para alumnos y otra para alumnas.

Se establece en dicha Escuela la enseñanza libre, con las mismas pruebas de ingreso que para la oficial. La edad reglamentaria para el ingreso será de diez y ocho á treinta y cinco años.

El número de plazas será de 20, tanto para alumnos como para alumnas; y unos y otros disfrutarán becas de 800 pesetas anuales.

Se conserva en lo substancial el número, clase y forma de calificación de los exámenes actuales de ingreso. Los ejercicios escritos serán expuestos al público y no habrá lista de aprobados sin plaza.

Se amplían las materias de enseñanza con estudios de Higiene escolar y Técnica de instrucción primaria, y se refuerza la enseñanza de la Geografía y el carácter educativo y práctico de la labor docente. El curso de práctica será interno y se hará en Madrid.

Los alumnos y alumnas, terminados los estudios, podrán disfrutar de pensiones para ampliarlos, así en España como en el extranjero. Se crearán internados, con la necesaria independencia, y la tutela de estos Colegios de estudiantes estará á cargo de la Dirección primaria de enseñanza.

Inauguración de cursos oficiales. — El 1.º de Octubre tuvo lugar, como de costumbre, la apertura de curso en nuestras Universidades y otros Centros oficiales. En la Universidad Central disertó el ilustre Catedrático de Filosofía y Letras, D. Adolfo Bonilla San Martín, sobre el tema «La vida corporativa de los estudiantes españoles en sus relaciones con la historia de las Universidades desde el siglo XIII hasta nuestros días». Fué una elocuente monografía histórica, expuesta con amenidad y gran copia de datos. Dedicó gran parte de su discurso al estudio de la *competencia* provocada por el Estado mismo en el ejercicio de funciones universitarias. Cerró el acto el Sr. Ministro de Instrucción Pública con un discurso, en el que se mostró partidario de la autonomía universitaria, y á lo cual tiende su decreto. — En la de Barcelona el discurso inaugural estuvo á cargo del Dr. Alcobé y Arenas, cuyo tema fué «Intervención de la Termodinámica en la Biología». Es un verdadero estudio de este capítulo de la

Física, en el que pone de relieve la transcendencia de la Termodinámica en el progreso y evolución de la ciencia de la vida. — En la de Salamanca se leyó un trabajo del Dr. Guillermo Sáez Muñoz, acerca de «Las matemáticas aplicadas al estudio de los fenómenos económicos», en el que se estudia el *equilibrio económico* y *satisfacción económica*, conceptos fundamentales en los estudios económico-matemáticos.— En la de Santiago disertó el Dr. D. José Deulofeu sobre «Consideraciones acerca del estado actual de nuestra enseñanza universitaria». Presentó lo deficiente que es nuestra enseñanza oficial en las Universidades, siendo la primera causa de esta deficiencia, lo defectuoso que resulta la llamada *enseñanza secundaria*. Ingresan los alumnos en la Universidad, no sólo careciendo de aquellos conocimientos que son indispensables para que luego puedan asimilar las materias de orden más elevado, sino que ni aun *saben estudiar*, porque ha predominado el malhadado sistema *memorista* en la preparación de aquellas jóvenes inteligencias. Y este defecto capital, según el disertante, obedece á tres causas fundamentales: 1.ª, la *uniformidad* que ha presidido en las disposiciones referentes á la enseñanza *secundaria* y *superior*, consecuencia natural del *centralismo* exagerado que caracteriza á la Administración española; 2.ª, el continuo tejer y destejer que ha reinado durante las últimas décadas en los planes de estudios del Bachillerato, cuyo único resultado ha sido aumentar tan desmesuradamente el número de asignaturas, que, si se tomaran *en serio*, podrían, incluso, comprometer el equilibrio mental de hombres *ya formados*, y 3.ª, el criterio de conceder á dichas enseñanzas una amplitud y profundidad que no guardan relación ni con la edad del alumno ni con el objeto que se persigue. — En la de Valencia disertó el Dr. D. Luis Gonzalvo, acerca de la educación, señalando un plan de mejoras urgentes, fundado: 1.°, en la libertad de asistencia de los alumnos; 2.°, en la desaparición de la indisciplina escolar; 3.°, en la libertad de publicación de textos, coartada por ley que no castiga al delicuente y cohibe al honrado; 4.°, en la supresión de acumulación de cátedras, y 5.°, en una modificación total en el concepto de la enseñanza, creadora de una consanguinidad espiritual entre maestros y discípulos. — En la de Zaragoza habló D. Juan Enrique Iranzo, Catedrático de la Facultad de Medicina, sobre «La Medicina y los Médicos en la Universidad de Zaragoza», aborda el problema pedagógico, al cual debemos consagrar todos nuestros esfuerzos, con verdadero interés, hasta lograr que la juventud se alecione, no sólo en las aulas, sino en los Museos, en las Bibliotecas, en las excursiones científicas, en los viajes al extranjero, en los Laboratorios, en la Universidad, en fin, en todo aquello que pueda influir en la más alta educación é instrucción. Abriguemos la convicción, dice, de que hacer Universidad es hacer Patria y contribuir á su felicidad y grandeza — En la de Oviedo el discurso inaugural estuvo á cargo del Dr. D. Manuel Miguel Traviesas. Señala los mismos defectos internos de la Universidad que el Dr. Deulofeu. «Universidad española, como centro de investigación científica, no existe, dice el disertante. Para un fin de cultura no se halla organizada. Para un fin profesional no sirve. Es un centro burocrático para preparación de exámenes y obtención de títulos calificados de académicos. Parece que su principal cuidado es el cultivo de la memoria, y de la memoria se da dicho que es la facultad del hombre que más se acerca al instinto animal.» Expone algunos medios de realizar la misión de la Universidad, entre los cuales pone el estu-

dio del latín y griego como instrumento de educación y de trabajo jurídico científico. — En la de Valladolid disertó el Dr. D. Antonio Royo y Villanova. Su trabajo fué un minucioso examen de la descentralización en sus diversos órdenes: política, social, administrativa y orgánica, hasta llegar á una forma de descentralización, que él llama *nueva descentralización* para no identificarla con ninguna de las anteriores. — En la de Granada disertó el Dr. D. Eduardo Esteve, acerca de «El renacimiento de los medicamentos galénicos». — En la de Sevilla, el Dr. D. Leonardo de la Peña y Díaz, acerca de las «Maravillas y Perfecciones del organismo humano».

En la apertura de curso del Seminario de Madrid, leyó un interesantísimo discurso el conocido sociólogo D. Severino Aznar, Catedrático de Problemas Sociales, sobre el tema «El riesgo enfermedad y las Sociedades de Socorros Mutuos». La familia obrera, dice, debe merecer todos nuestros cuidados: cuando se habla de España, se habla principalmente de la familia obrera. Es la inmensa mayoría del país. Hacer familias honradas, sólidas, fuertes, es contribuir poderosamente á hacer á España fuerte, poderosa y honrada. De la familia obrera necesita España. Su emigración es una desventura para el suelo patrio. Y puede calcularse en 5 millones, como mínimum, los españoles que al enfermar pierden el salario, y al perder su salario desquician ó ponen en peligro su hogar. De esos 5 millones, para quienes la enfermedad es tan grave riesgo, ¿cuántos enferman al año?

Según las tablas de morbilidad, el término medio aproximado de obreros que por cada 100 caen enfermos es de 25, es decir, la cuarta parte; de cada cuatro, uno; luego todos los años caen enfermos en España 1.250.000. Más de un millón de familias á las que cada año empuja la enfermedad hacia la privación, hacia la miseria negra y hacia la desesperación. Si casi la cuarta parte de familias españolas pasa todos los años por crisis tan amargas, ¿cómo puede haber en España satisfacción interior, alegría y bienestar?

Todavía se puede evaluar más concretamente el alcance económico del riesgo-enfermedad en España. Según las tablas de morbilidad, el término medio de días de enfermedad, y, por tanto, de salarios perdidos de cada enfermo, no baja de 27; luego los salarios perdidos sólo por los obreros se aproximarán á $1.250.000 \times 27 = 33.350.000$. Calcúlese en 1,50 el jornal medio y se averiguará así, que sólo el riesgo de la enfermedad hace perder en salarios cada año al proletariado español $33.350.000 \times 1{,}50 = 50.025.000$.

Para prevenir las consecuencias económicas de la enfermedad, aunan sus esfuerzos la Beneficencia, la caridad, y muy particularmente la Caja de Socorros Mutuos, Montepío ó Mutualidad.

El número total de las sociedades de Socorros Mutuos pasará en España de 3.000, sin contar las organizadas en el seno de otras instituciones sociales, como las Sociedades de resistencia, los Sindicatos agrícolas, los Sindicatos, Círculos, etc.

— En la Universidad Pontificia de Valencia, leyó el discurso inaugural en castellano (contra la costumbre establecida), el M. S. Sr. Solé y Mercadé, Canónigo y Profesor de Teología. Versó sobre «La Santa Sede y el movimiento tomista contemporáneo» y trató de manifestar el impulso dado á la doctrina tomista por León XIII y Pío X, y cómo respondió á este impulso el mundo intelectual. Á la exposición de los documentos pontificios precede una descrip-

ción ligera de cómo estaban los estudios teológicos en los dos últimos siglos, deteniéndose con predilección en Rosmini y Lamennais. Al estudiar el movimiento teológico-tomista contemporáneo se muestra muy deficiente; no se menciona siquiera ni á Dummermuth, ni á Gardeil, ni á Hugon, ni á Berthier, ni á Weiss, ni al P. Norberto del Prado... Las revistas profesionales tampoco existen para el autor, el cual ni se dió cuenta de las discusiones teológicas que actualmente se sostienen en nuestra Patria, sin ir más lejos.

Apertura de los Tribunales. — El 15 de Septiembre se verificó en el Tribunal Supremo la solemne apertura de Tribunales del reino, presidida por el Ministro de Gracia y Justicia.

El Sr. Aldecoa, Presidente del Supremo, leyó un discurso sobre «La propiedad en relación con los censos que gravan los foros». Dos son los sistemas, decía, que pueden establecerse para la redención; el uno es capitalizar la pensión primitivamente señalada al forero como signo del dominio directo que el cedente se reservó ó interés del capital cedido, valorando al efecto dicha pensión por lo que actualmente valga, y determinando la cuantía del capital con relación á un determinado interés; y el otro consiste en hacer esta capitalización tomando como base la suma del importe de estas pensiones en un período de veinticinco años, suma representativa de lo que hubiera de abonarse por la redencion.

De la Memoria del fiscal, Sr. Canido, sacamos los datos siguientes: Desde 1.º de Julio de 1913 al 30 de Junio han sido incoados en toda España 70.463 sumarios, de los cuales el mayor número corresponde á los Juzgados de instrucción de Madrid (8.341 procesos), siguiendo el de Barcelona, y ocupando los dos últimos lugares en la criminalidad, Soria y Vitoria, con 329 y 267 causas, respectivamente.

Nuevo académico de la Historia. — En la sesión celebrada en la Academia de la Historia el día 13 de Octubre, fué propuesto para correspondiente el canónigo de la Catedral de Salamanca D. José Lamano, autor, entre otras importantes monografías, del libro *Santa Teresa de Jesús*, en Alba de Tormes, de que se habla en este mismo número de la Revista, y amigo y colaborador nuestro. Enhorabuena.

Concursos y premios. — La Academia de Ciencias Morales y Políticas convoca los siguientes concursos para 1915:

Concurso ordinario, abierto hasta el 30 de Septiembre de 1915, sobre el tema «Transformación de los procesos psíquicos conscientes en procesos inconscientes. Consecuencias que de este hecho se derivan.» Premio: 2.500 pesetas en metálico, medalla de plata, diploma y 200 ejemplares impresos del trabajo premiado.

Décimoctavo concurso especial para premiar monografías sobre derecho consuetudinario y economía popular, para igual fecha que el precedente y con análogo premio.

Premio del Conde de Toreno. Undécimo concurso ordinario de esta fundación. Tema: «Las doctrinas de economía agraria de Henri George y sus consecuencias en orden al sistema de impuestos, con aplicación posible en España.»

Octavo concurso extraordinario sobre el tema: «Modificaciones que en el actual sistema tributario español exigen las condiciones de la vida social moderna.»

Estos dos últimos concursos corresponden al bienio de 1914 á 1916. Estarán abiertos hasta el 30 de Septiembre de 1916, y en cada uno de ellos se ofrece el siguiente premio: 4.000 pesetas en metálico, diploma é impresión de las Memorias. Las condiciones detalladas de estos concursos se contienen en un folleto que la Academia acaba de publicar, y se facilitará gratuitamente á quien le pida.

Congresos.—Tanto patronos como obreros se organizan, y estudian y discuten las cuestiones que afectan al capital y trabajo, aunque desde distintos puntos de vista. El 25 de Septiembre se inauguró en Madrid el primer *Congreso Nacional de Federaciones Patronales*, presidiendo el acto el Alcalde, D. Carlos Prast.

El Sr. Sabadell hizo constar que la Federación de los patronos no se inspirará nunca en deseos de ir contra los obreros, porque ello sería opuesto al espíritu de cariño, de verdadera fraternidad que debe unir á patronos y obreros. Nuestros intentos no son egoístas, decía, por cuanto nos proponemos el encauzamiento, la armonía de las dos fuerzas: capital y trabajo.

Terminó encareciendo la importancia del acto, haciendo constar que las Federaciones existentes representan á más de 200 importantes Sociedades españolas.

Se discutieron muchos temas, llegando al acuerdo de las conclusiones siguientes: Primera. Rechazar el proyecto del Gobierno sobre el contrato del trabajo por ser perjudicial á patronos y obreros. Segunda. Que el Congreso no es enemigo del contrato de trabajo, siempre que se oiga para la redacción de proyectos de ley de esta índole á las Cámaras de la Industria y del Comercio y á las Federaciones patronales, é inspirándose siempre los redactores en que estos contratos no deben estar nunca unificados, y sí estar atenidos siempre á las condiciones de las localidades y Federaciones. Tercera. El Congreso aprueba diversas enmiendas á la ley de Accidentes del Trabajo. Cuarta. Aprendizaje y enseñanza profesional. Los principales extremos de este dictamen son: enseñanza elemental obligatoria hasta los trece años, como preparación de la de aprendiz y oficial de los diversos oficios; los títulos de aprendiz y de oficial los dará el Estado, y que mientras se esté practicando el aprendizaje el alumno perciba una pensión de 50 céntimos diarios; ningún aprendiz percibirá un jornal menor de una peseta. Quinta. Montepíos y Cajas de retiro para ancianos é inválidos del trabajo. Se declara obligatorio el seguro, concurriendo á él patronos, obreros y Estado. Fija la edad para percibir pensión en los cincuenta y cinco años, siendo condición precisa la de llevar más de cuarenta años trabajando. Las pensiones oscilarán entre 10 y 15 pesetas semanales. Sexta. Seguro de huelgas, que comprende: 1.° Creación de la cuota ó contribución personal en auxilio de los patronos que sufren los efectos de las huelgas. 2.° Creación de un fondo de huelgas. 3.° Reglamentación uniforme para todas las Federaciones. Séptima. Medios para desenvolver la industria y comercio en España, que son: Respeto á la propiedad industrial. Que la propiedad industrial sea objeto de lícito comercio. Creación de Museos estadísticos comerciales. Establecimiento de puertos francos y zonas neutrales. Supresión del impuesto de inquilinato á la industria hotelera. Supresión de todo monopolio que perjudique á la industria nacional. Unificación de la tarifa de ferrocarriles.

— En la primavera de 1916, y coincidiendo con el Centenario del genio inmortal de nuestra literatura castellana, se celebrará en Madrid, cuya provincia ha mecido en su cuna á Cervantes, un Congreso internacional de hispanistas, que despertará gran interés en el ánimo de todos los amantes de la lengua española.

Los trabajos del Congreso consistirán: 1.° Proposiciones concernientes á la organización de grupos internacionales de especialistas y á la de Centros internacionales de investigaciones y bibliografía hispanista. 2.° Lectura y discusión de breves monografías de investigación erudita sobre cualquier tema de Historia española, especialmente en el extranjero.

El reglamento del Congreso se publicará con la debida anticipación á la fecha de la reunión preparatoria. Las secciones del Congreso serán las siguientes: 1.ª, de Historia general y política; 2.ª, de Historia jurídica; 3.ª, de Lingüística é Historia literaria; 4.ª, de Historia comercial; 5.ª, de Historia científica; 6.ª, de Historia artística, y 7.ª, de Historia económica y social.

— Los días 4, 5 y 6 del próximo Diciembre, se celebrará en Barcelona el *Primer Congreso nacional antialcohólico*. El plazo de admisión de casas expositoras de sus productos antialcohólicos, finará quince días antes del señalado para la apertura del Congreso.

Publicaciones españolas.— La Dirección general del *Instituto Geográfico y Estadístico* ha publicado una interesante estadística de la Prensa periódica en España. En Abril de 1913 se publicaban en España, 582 periódicos políticos; 156, de informaciones gráficas de actualidad; 136, puramente religiosos; 107, órganos de diferentes organismos sociales; 86, de ilustración pública, cultura general, educación, pedagogía, etc.; 86, de diversos ramos de la Administración; 77, de ciencias médicas; 61, de literatura, arte y crítica; 52, de agricultura; 46, de comercio y navegación; 41, satíricos y humorísticos; 37, de ciencias y artes militares; 5, de marina; 9, de Bellas Artes; 20, financieros; 21, de Historia, Arqueología y Filología; 20, de Ciencias; 27 Revistas literarias de artes políticas y científicas; por último, 27, de tauromaquia, y 20, de teatros.

Crisis económica. — Los pueblos de la vieja Europa, como si les hubiera llegado la hora de expiar sus errores y prevaricaciones, están presenciando las más horribles consecuencias de la guerra, bajo el punto de vista económico; todos los cimientos sociales se conmueven al terrible choque de los ejércitos, y el problema originado por esa bárbara conflagración es gravísimo, no ya en las naciones beligerantes, sino en aquellas que, como la nuestra, son ajenas al conflicto, y sus primeras víctimas son los pobres obreros. La falta de comunicaciones, la ruina del comercio, que lleva á su vez la ruina de la industria, ha paralizado muchos negocios é industrias, quedando sin pan millares de obreros. Sólo en Barcelona hay más de 13 000 obreros sin trabajo, y lo mismo podemos decir de los demás centros de España, y añadamos á esto el éxodo de las 50.000 personas que han traspasado la frontera para cobijarse al amparo de la madre Patria.

El Gobierno español, para prevenir remedio á estos males que en el orden económico se plantean para la vida nacional, ha tenido un acierto verdaderamente plausible, cual fué la creación de una Junta de iniciativas, bajo la presidencia del Sr. Lacierva, con el fin de estudiar la crisis presente producida por el cierre de muchas fábricas é industrias y por la pérdida de mer-

cados para los productos españoles, procurando encauzar y estimular las iniciativas privadas que tiendan á desarrollar nuestra industria y todas las fuentes de producción nacional, empleando tantos capitales y brazos como hay parados con motivo de la guerra. Es verdaderamente una lástima que nuestros productos sean elaborados en otras naciones para volver encarecidos á España, después de haber dado trabajo á miles de obreros de otros países, mientras que en el nuestro recorren las calles implorando trabajo.

Nuevo proyecto de ley sobre contrato de trabajo. — No ha mucho apareció en la *Gaceta* un proyecto de ley sobre contrato de trabajo, que ha merecido la calificación de demasiado *obrerista* por la Asamblea de Federaciones patronales.

Tiene como base fundamental dicho proyecto el reconocimiento de la personalidad de las Asociaciones para contratar, estableciendo normas para determinar el servicio objeto del contrato de trabajo, duración de la jornada, retribución y forma de pago, evitando los abusos de economato. Atiende además á superiores intereses de carácter moral y social en todo lo que afecta á la libertad del obrero, á la capacidad de la mujer y del menor para disponer del producto de su trabajo y á la salvaguardia de su dignidad. Últimamente se establece un régimen especial para los obreros del Estado, dictándose reglas sobre la duración normal de la jornada, que será de ocho horas; sobre la fijación del tipo del salario que será determinado por las Asociaciones profesionales técnicamente asesoradas; sobre la reparación en caso de accidente é indemnización por incapacidad, y sobre la concesión de pensiones para la vejez.

Los Sindicatos libres y mixtos. — Los Sindicatos libres jamás exageraron la nota sosteniendo que los Círculos y Patronatos no servían para nada, y que el único instrumento de la acción católica obrera fueran las Sociedades profesionales. Desde el primer día lo han mirado como un bien y han querido conservar los antiguos Círculos y Patronatos, como preparación y complemento de los Sindicatos; lo que quieren es desligarlos, trabajando cada uno dentro de su esfera de acción, según su finalidad, puesto que al Sindicato le basta con la acción profesional, y todas las instituciones económicas y de cultura mejor están fuera de él, dejándole libre de tales preocupaciones y no distrayéndole de su fin principal profesional, muy complejo por cierto; pero sin negar que un mismo obrero pueda pertenecer al mismo tiempo á cada uno de estos Centros. Esta manera de pensar de los Sindicatos libres, produjo la alarma que era de esperar en los Sindicatos mixtos, y se ha suscitado la siguiente cuestión: Si las organizaciones obreras profesionales han de continuar pegadas á los Círculos y Patronatos, formados y dirigidos por patronos, ó han de ser independientes de toda ingerencia patronal; si los obreros no necesitan de otra cosa que de lo *benéfico*, de los recursos, etc., que suelen tener en los Círculos y Patronatos, ó han de aspirar además á disputar dignamente á los capitalistas las mejoras del trabajo, pidiendo la justicia y la equidad, mediante el arbitraje presidido por la Autoridad, usando para esto de todos los procedimientos de lucha que autorizan las leyes y ampara la moral cristiana, y para lo cual son indispensables los Sindicatos libres; es decir, libres de todo contacto real ó aparente con el elemento patronal. Esta cuestión, después de haber sido debatida por algún tiempo entre *El Eco del Pueblo*

y *La Voz del Trabajo*, se ha dejado en manos del Cardenal Primado, en la seguridad de que, estudiados por él todos los extremos, su decisión ha de ser la más conveniente para la acción católica obrera, no sólo por las garantías que le concede el alto puesto que ocupa, sino también por su competencia reconocida en estas materias y el interés vivísimo que siempre le ha inspirado. Con esto se ha dado tregua á la contienda, esperando sea dirimida en una Asamblea general ante el padre común.

El P. Gerard. — Este incansable apóstol de las doctrinas del P. Rutten ha dado una serie de conferencias en el Centro de Sindicatos libres de Madrid. Versaron sobre «La misión del clero en el Sindicato, y acepción en que se toma la palabra *libre* en nuestras Asociaciones». Nuestros Sindicatos, decía, son libres porque están libres de la tiranía socialista y de las influencias directas é indirectas de los patronos. En este sentido y no en otro tomamos la palabra *libre*, pues sabemos que la libertad que muchos predican puede ser origen, y desde luego lo es muchas veces, del bien y del mal. La libertad ilimitada, la libertad que se halla fuera de la moral cristiana, da origen á muchos desaciertos.

Así como cuando estamos enfermos acudimos al médico para que nos señale el régimen que hemos de seguir y para que nos recete las medicinas con que podamos aliviar nuestras dolencias, de la misma manera hemos de ir á pedir consejo y á que nos señalen la ruta por donde caminar á los entendidos en estas materias, á los que desde los primeros años de su niñez se dedican á estudiar la moral del Evangelio, que es la única moral que existe. Por eso, si os echan en cara alguna vez que en nuestros Centros se ven sotanas, respondedles que eso no importa; que son vuestros consejeros, los que mejor que nadie os pueden orientar por el camino de la justicia y de la moral.

Las Cajas de Ahorro en España. — El ahorro verdadero de dichas Cajas estaba representado á fines del año último por 627.127 libretas, con un saldo de 343,59 millones de pesetas. Ocupa el primer lugar Barcelona, donde el Montepío Barcelonés tiene 54,39 millones, y la Caja de Pensiones para la vejez, 14,29, más la llamada Nuestra Señora de la Esperanza, que cuenta con 1,06. Sigue luego Madrid, con 52,71 millones, y ocupa el tercer lugar Valencia, con 43.64. La Caja provincial de Guipúzcoa, que cuentan con 30,24, y la Caja Municipal de San Sebastián con, 19,54; Sevilla tiene 12,36 millones; la Caja Municipal de Bilbao, 11,05; la de Vitoria, 9,26; la de Zaragoza, 9,24; la de León, 7,18; Palma de Mallorca, 6,45; Santander, 6,12; Alicante, 3,20; Alcoy, 3,01; Oviedo, 4,34, siguiendo á estas algunas otras capitales con dos y un millón de pesetas. Por estos datos podemos ver que las Cajas de Ahorros de España están muy florecientes, y á poco que las Cajas lo intentaran, cediendo á los imponentes un mayor margen de beneficios, alcanzarían muy pronto su máximo y deseado desarrollo.

Movimiento social. — Ha visitado el Instituto Nacional de Previsión una Comisión de la Unión General de Trabajadores. La misión de dichos delegados era comunicar los siguientes acuerdos de su reciente Congreso: 1.°, mantener como reivindicación de la Unión General de Trabajadores el deber del Estado de sostener y mejorar la ley de Retiros obreros del 27 de Febrero de 1908; 2 °, visitar, mediante una Comisión nombrada al efecto, el Instituto Nacional de Previsión, para estudiar la forma práctica con que se viene apli-

cando; 3.°, que el Comité Nacional de la Unión General de Trabajadores prepare una ponencia para el próximo Congreso, en la que se estudie minuciosamente la ley española de retiros, el grado en que satisface las aspiraciones del proletariado y las reformas que la Unión debe exigir de ella, y 4.°, que, entretanto, se haga propaganda de dicha ley para que sea conocida por el proletariado, y, sobre todo, para que éste pueda aprovecharse provisionalmente de sus ventajas.

— La Federación Católica Agraria de Palencia anuncia dos Asambleas, que se celebrarán en Aguilar de Campóo y Palencia, respectivamente. Los temas generales que se tratarán en ellas son: «Abastecimiento al por mayor para varios meses ó un año de los Sindicatos federados y Estudio de la manera más práctica de luchar por medio de los Sindicatos agrícolas contra los males que descristianiza los pueblos».

—El Ministro de Fomento ha dirigido una Real orden al Banco de España en la que se dispone, que la escritura notarial que el Banco de España exige por los préstamos á los Sindicatos agrícolas de responsabilidad solidaria é ilimitada sea sustituída por la certificación del acta de autorización á las Juntas directivas para la adquisición de préstamos, con expresión del número de socios, su distribución en categorías y fin á que se destina el préstamo, y que, cuando la garantía sea contrato sobre prenda y vaya unida á la responsabilidad solidaria é ilimitada de un Sindicato agrícola, no se fije mayor interés de 4 por 100 y, en todo caso, se aumente el descuento del 1 $^1/_2$ por 100 que se hace en la actualidad.

Fr. Maximiliano F. Cordero, O. P.

Madrid, 22 de Octubre de 1914.

ITALIA

Muerte de Pío X. — Los lectores de la Revista no necesitan que nos detengamos mucho á relatar el acontecimiento más culminante, para la Iglesia, de esta temporada. A pesar del interés que excita la conflagración europea en todas partes, la gran figura del bondadoso y santo Pontífice no podía desaparecer de la escena del mundo sin conmover los ánimos, no sólo de los hijos fieles de la Iglesia, sino aun de los que viven fuera del redil de Cristo. Fuera de Roma casi vino á coincidir la noticia de la enfermedad del Pontífice con la de su muerte; los que moraban en la Ciudad Eterna y recibían, sin el intermedio de las distancias, las noticias del Vaticano, pudieron evidenciar mejor con sus devotas plegarias por la salud del augusto enfermo y su solicitud en saber de su estado antes de fallecer y venerar sus restos después de muerto el filial afecto que en el corazón de todos existía. Las preocupaciones de las Cancillerías en aquellos días no fué obstáculo para que los Príncipes y los Jefes de los Estados enviasen al Sacro Colegio los más sentidos pésames, mezclados con los más altos elogios del difunto Pontífice.

Sirva de ejemplo el telegrama del Emperador Guillermo II desde su Cuartel general: «Ruego á su Eminencia se sirva comunicar al alto Colegio Cardenalicio la expresión de mi más cordial participación en el profundo luto en

que la Iglesia católica está sumergida por la muerte de su Jefe supremo.» Las solemnidades fúnebres celebradas en todas las iglesias catedrales y parroquiales de Italia fueron honradas con la presencia de las autoridades civiles y militares, á las cuales el Gobierno había ordenado asistiesen si eran invitadas. La misma *Gaceta Oficial* anunció la muerte del Sumo Pontífice é hizo su elogio, siendo su redactor el Sr. Salandra, Presidente del Consejo. Dice así: «Hoy á la una y quince minutos dejó de existir el Sumo Pontífice Pío X. Su Santidad fué herido el día 17 por un ligero catarro bronquial y por otras afecciones que, atendido el organismo del Pontífice fatigado por la edad y por las precedentes enfermedades, vinieron á ser bien pronto bastante graves, no obstante los vigilantes y sabios cuidados del profesor Marchiafava y del Dr. Amici. Durante su corta dolencia, Su Santidad conservó su admirable serenidad de ánimo y recibió los Sacramentos con aquél espíritu profundamente religioso que fué la más bella característica de su noble existencia. Pío X fué elegido Sumo Pontífice el 4 de Agosto de 1903 y fué coronado el 10 del mismo mes. Subido á la Cátedra de San Pedro, continuó dando ejemplo de aquellas escogidas virtudes cristianas que había ejercitado en su ministerio de Párroco, de Obispo de Mantua, de Patriarca de Venecia. Durante los once años de su Pontificado, atendió, con infatigable celo, con alta é iluminada bondad, á la defensa de los intereses supremos de la religión.»

Según costumbre, el Secretario de breves á los Príncipes leyó, en el acto de la deposición de cadáver, el elogio fúnebre, que luego, encerrado en un tubo de cristal, se deposita en el mismo féretro. En una breve página condensa toda la vida y toda la labor apostólica de Pío X. En la aldea de Trevizo, diócesis de Riese, nació el 2 de Junio de 1835, de padres de escasa fortuna pero de antigua virtud, Juan Bautista Sarto y Margarita Sanson, los cuales, en la fuente de la salud, le impusieron el nombre de José Melchor. Siendo joven, de excelente ingenio y óptima índole, fué educado santamente y competentemente instruído para el sacerdocio, y recibió muy temprano el oficio de Párroco, que por mucho tiempo con laudable y fructuosa diligencia administró.

Consagrado el año 1884 Obispo de Mantua, nueve años después creado Cardenal y Patriarca de Venecia, finalmente, el 4 de Agosto de 1903, elegido Cabeza de la Iglesia universal, recibió el nombre de Pío X y trajo á la Cátedra de San Pedro su diligencia pastoral, adornada con la experiencia de todo genero de negocios.

Atendió con particular cuidado á los Ministros del santuario; ordenó los Seminarios de Italia en consonancia con los presentes tiempos; promovió con ardor la enseñanza de Santo Tomás de Aquino; para levantar los estudios bíblicos fundó en la ciudad un Instituto; prescribió el conveniente modo de exponer en la predicación las cosas divinas; exhortó al clero católico á observar con diligencia los deberes de su condición. Sumamente cuidadoso de la salud de los pueblos, ordenó que la doctrina cristiana fuese debidamente enseñada, fomentó el culto de la Santísima Eucaristía y su uso frecuente y mandó que en más temprana edad fuese administrada á los niños. Amó ante todas las cosas el decoro de la casa de Dios y ordenó que el arte musical se acomodara mejor á la majestad de los divinos misterios. Defensor de la fe católica, descubrió y condenó los modernos errores que ó negaban la debida reverencia á la Iglesia ó miraban á destruir desde sus cimientos. Declaran también su provi-

dencia la más apta ordenación de Sagradas Congregaciones de la Curia Romana, las parroquias de la ciudad aumentadas y con más igualdad distribuídas, el decreto sobre la corrección de la Vulgata y el de la codificación de las leyes de la Iglesia. Finalmente, de su primer intento de restaurar todas las cosas de Cristo jamás desistió. Su vida fué enteramente conforme á la santidad del ministerio apostólico, y entre sus virtudes especialmente resaltan su admirable modestia y su caridad, que atraía á sí los corazones de todos. El 20 de Agosto de 1914 falleció de muerte tranquila, siendo su muerte causa de luto y tristeza para el orbe católico. Vivió setenta y nueve años, dos meses y diez y ocho días. *Vale Pater sanctissime et in aeternum vive cum Christo.*

Elección de Benedicto XV. — *El Rey ha muerto. Viva el Rey.* A las fiestas fúnebres que durante nueve días se consagran al Pontífice difunto suceden las preocupaciones del Cónclave y de su resultado. Dios, que vela por su Iglesia, dispuso que en la actual conflagración europea, Italia, una de las naciones que parecían más comprometidas en el conflicto, permaneciese neutral y permitiera así á los Cardenales reunirse de todas las partes del mundo y celebrar la elección con la calma y seguridad que negocio tan grave pedía. El Gobierno italiano hizo también lo que pudo para que los eminentísimos Cardenales fuesen convenientemente recibidos y tratados dondequiera. Como es de costumbre, los periódicos liberales formaron sus cábalas sobre las tendencias del Cónclave y su resultado, todo esto descrito en la forma en que puede hablar de cosas tan graves y santas los que están habituados á juzgar y obrar según las normas que inspiran las pasiones humanas y las facciones políticas ó de secta. A pesar del absoluto secreto é incomunicación con que se celebra el Cónclave y tal vez á causa de esto mismo, las imaginaciones noveleras pintaban lo que entre los Cardenales pasaba, el resultado de las votaciones y el rumbo que iba tomando la elección.

El *Osservatore Romano* tuvo necesidad de publicar un comunicado para deshacer tales fantasías, á las cuales los ánimos preocupados y ansiosos por conocer el resultado asentían con facilidad. Al fin, al tercer día del Cónclave el primer Cardenal diácono, desde el balcón central de la Basílica de San Pedro, dirige á la muchedumbre que esperaba en la vasta plaza del Vaticano las palabras rituales: *Annuntio vobis gandium magnum; habemus Papam Eminentissimum ac Reverendissimum Dominum Jacobum Delle Chiese, qui sibi nomen imposuit Benedictus decimus quintus.* Era el 3 de Septiembre. El 6 tuvo lugar la solemne coronación. No hay que decir que el entusiasmo que produce las cosas nuevas en unos y la devoción hacia la Iglesia en otros circundaba los ánimos de todos. El Papa es en estos días, sobre todo, el verdadero Rey de Roma, que ocupa la mente y alma toda de los romanos. Luego de la coronación tuvieron lugar los consistorios secreto y público, la presentación de todos los elementos oficiales y sociales que en Roma existen. Nuestros lectores ya tendrán conocimiento de de ellos por los diarios que dedicaban extensas columnas á todos estos actos. Repetiremos la fórmula de la liturgia: *Ad multos annos.* Mas ya dice la Escritura que *extrema gandii luctus occupat.* Uno de los primeros actos del nuevo Pontífice fué la designación de su Secretario de Estado y de los dignatarios de Palacio que cesan con la muerte de cada Papa. El primer cargo fué provisto en el Cardenal Ferrata, una de las más salientes figuras del Colegio Cardenalicio y en quien instintivamente se ponían los ojos cuando antes de la elección la

natural curiosidad se preguntaba ¿quién será Papa? Pero el Cardenal Ferrata apenas pudo dar muestra de su capacidad para el alto empleo que Benedicto XV le había confiado, pues vino á morir el día 11 de Octubre. Su sucesor fué el Cardenal Gasparri, á quien el Señor se digne conceder largos años de vida para bien de su Iglesia.

El debate sobre el sindicalismo cristiano. — En nuestra crónica anterior hemos dado extensa cuenta de este debate. La *Civiltá Cattólica* ha publicado últimamente varios artículos en respuesta á las críticas recibidas por los anteriores, pero no los creemos de interés, después de lo narrado anteriormente. Lo más importante en este asunto es una disposición emanada de la Congregación Consistorial, que traducimos literalmente. «De muchas diócesis de Italia, especialmente del Norte, han llegado á esta Sede Apostólica graves quejas en torno á los daños que trae consigo á las mismas Asociaciones de operarios ó labradores aquella Institución ó Asociación que se llama «sindicalismo», así como la otra que, á parte de otras cosas, se convierte en realidad en una lucha social. Por esta razón, á fin de obviar cuanto es posible tan grande mal, nuestro Santísimo Padre Pío X ordenó á esta Congregación notificar á los mencionados ordinarios de Italia que es su intención y deliberación resuelta que los sacerdotes, sin excepción de cualesquiera personas ó lugares, no puedan dar su nombre á las tales Asociaciones sindicales ó conservarlo si lo habían ya dado, ni desempeñar en ellas ningún cargo, ni pronunciar discursos ó exhortaciones en su favor; de todo lo cual deben alejarse los sacerdotes para que no parezcan ser participantes en los males que de esa institución con frecuencia dimanan. En cumplimiento del mandato del Santo Padre, comunico estas cosas á los ordinarios á quienes toca, á fin de que ellos, según la variedad de las cosas, provean oportunamente, no obstante cualquiera cosa en contrario. Dado en Roma en la Secretaría de la Sagrada Congregación Consistorial á 20 de Junio de 1914.» Que entienda aquí la Congregación por sindicalismo no es fácil de definir, y á los Obispos tocará, en cada región, señalar las Asociaciones á quienes este título convenga.

La comunicación no condena al sindicalismo; pero al prohibir á los sacerdotes tomar parte, se pone de manifiesto que tales Asociaciones sindicalistas, en el sentido que este término recibe comúnmente en Italia, no son de la confianza de la Santa Sede.

Los grados de música sagrada.—Conocidos son de todos los esfuerzos del Sumo Pontífice Pío X para restaurar la música eclesiástica. En los últimos días de su Pontificado vino á dar la última prueba de su amor por el decoro del templo, instituyendo los grados de canto gregoriano, composición sagrada y órgano. La Asociación italiana de Santa Cecilia y la Escuela Superior de Música Sagrada han recibido, con fecha 10 de Julio de 1914, «la facultad de dar públicos y autorizados diplomas de *idoneidad*, de *licencia* y de *magisterio en canto gregoriano* y de *magisterio en composición y órgano* á los alumnos y á los extraños que, superadas las pruebas, se muestren merecedores de ellos». Su Santidad Benedicto XV, en audiencia concedida el 23 de Septiembre á la misma Asociación, ha manifestado el firme propósito de continuar la misma norma de conducta y de sostener como Pontífice lo que había hecho de Arzobispo, es decir, «los principios puestos por su antecesor Pío X, de santa memoria, en el admirable *Motu proprio* de 22 de Noviembre de 1903, y consiguien-

temente de querer aplicarlos á la práctica en la forma y con los medios que el mismo *Motu proprio* sugiere».

La neutralidad de Italia en la guerra europea. — Cuando en los años precedentes se hablaba de la probable ó posible conflagración europea, todos daban por supuesto que Italia, en virtud de su alianza con las potencias germánicas, había de tener en la guerra una parte proporcionada á su importancia militar. Por eso fué grande la sorpresa cuando al estallar el conflicto vimos á Italia declarada neutral.

Que esto no gustaría mucho á los dos aliados se puede afirmar sin peligro de error, y son, sin duda, prueba de ello los viajes á Roma de los embajadores italianos en Berlín y Viena y las agitaciones de los Círculos diplomáticos. El Gobierno ha declarado basar su libertad de acción en que Austria no la había consultado para comprometerse en la guerra con Servia, que trajo el conflicto. Más para que esta razón tuviera tal fuerza en el ánimo del Gobierno, menester eran otras razones extrañas al texto del tratado y á las reglas de exégesis jurídica. Estas razones creo se hallan expuestas ó indicadas en nuestras crónicas anteriores. La última etapa parlamentaria fué agitadísima, y esta agitación era reflejo de la que fuera se sentía. Los amagos de revolución del mes de Junio tuvieron por pretexto los gastos de la guerra bélica, que aún perdura, y el estado á que ésta había reducido la Hacienda pública; las varias huelgas y alborotos acaecidos por el mismo tiempo eran también motivados por la penuria del Estado; la organización del Ejército era muy deficiente, según se había mostrado al formarse el último Ministerio. Todo esto indica que Italia no podía aceptar la guerra sin grave riesgo para su misma existencia ó al menos para la existencia del régimen actual. Agréguese á esto que la causa de la guerra venía de Austria, contra la cual están los italianos siempre dispuestos á clamar, á pesar de los lazos de alianza que une las dos naciones.

Descartada por este lado la guerra, por la firme resolución del Gobierno, volvió el peligro por donde menos se podía temer.

Las izquierdas, que tanto habían clamado contra la guerra de África y que en ningún modo hubieran consentido que Italia tomase parte á favor de sus aliados, quisieron luego romper su neutralidad contra ellos. Los rumores constantes que en uno ú otro sentido salían cada día en los periódicos y á los cuales tuvo en diversas ocasiones que responder el Gobierno afirmando una vez más su neutralidad, son un signo claro de lo que la diplomacia y las sectas masónicas trabajaban por inclinar á Italia en favor de Francia y en contra de sus aliados propios.

He aquí cómo un diario católico resume las varias tendencias que reinan en Italia acerca de la neutralidad: «1.° Italia permanecerá neutral hasta que los intereses del país no sean perjudicados; y entretanto reforzará, para toda eventualidad, sus preparativos militares. — 2.° Italia deberá permanecer neutral hasta el fin, conservando así sus propias energías económicas, no exponiendo á sacudidas el organismo nacional ni mudando en ningún caso el propio sistema de política exterior. — 3.° Italia no puede permanecer neutral y debe al instante tomar las armas para la realización de antiguas aspiraciones en los Alpes Orientales y en el Adriático.» Sostienen la primera proposición el Gobierno y la mayoría de los partidos constitucionales; apoyan la segunda algunos constitucionales, á cuya cabeza está el ex presidente del Con-

sejo Luzzatti y los socialistas oficiales en su mayoría; y trabajan por la guerra los socialistas reformistas, capitaneados por Bissolati, los republicanos, los nacionalistas y algunos radicales y liberales. La causa de la neutralidad gana cada día terreno en el ánimo del pueblo y de los partidos políticos, en los cuales tiene ya el Gobierno firme apoyo.

Esto, no obstante, se dejan sentir los efectos de la guerra, primero en los temores financieros y en la provisión de subsistencias, luego en la vuelta de los repatriados, finalmente en las desgracias acaecidas en el Adriático con las minas submarinas. La prudencia del Gobierno y la calma del pueblo después de los primeros temores, van proveyendo bastante bien á estos tristes efectos de la conflagración europea.

Fr. P. Cueto, O. P.

ESTADOS UNIDOS

La guerra europea. — Como la población de los diferentes Estados de la Unión es tan heterogénea y se encuentran no sólo en el mismo Estado sino hasta en la misma población y hasta en una misma familia representantes de casi todos los pueblos beligerantes, el sentimiento que predomina es el de neutralidad y el de benevolencia y deseo de una pronta paz.

De aquí la inmensa aceptación que tuvo la idea lanzada por un periódico de Chicago de enviar á los niños de los pueblos en guerra un aguinaldo de los niños de los Estados Unidos; lo bien recibida que fué la proclama del Presidente Wilson señalando un día para pedir á Dios la paz; el cariño con que todos han visto el envío por la Cruz Roja Norteamericana de buques hospitales á todos los países beligerantes. En lo que no se ha visto tan unánime la opinión es en el deseo de intervenir en el arreglo de paz. «Tenemos ya bastantes pruebas de lo que puede la diplomacia de nuestros actuales gobernantes con los éxitos obtenidos en Méjico, donde no hemos tenido que pelear, pero hemos dado el triunfo y el gobierno á criminales revolucionarios.

Sobre la Universidad Católica de Wáshington. — Ha sido aceptada por la Universidad la biblioteca de obras legales del juez Mitchell, de la cual hicieron donación á este Centro los herederos de dicho honorable magistrado. Se conservará íntegra en la Facultad de Leyes, con una inscripción y el retrato del eminente jurista católico que la formó.

— Otra donación notabilísima es el legado de medio millón de dollars que á la Universidad ha hecho Mr. Theodore B. Basselin, para establecer un colegio que llevará su nombre y estará dedicado á la enseñanza de los jóvenes que se sientan con vocación al sacerdocio. La Universidad católica guardará su memoria como la de uno de sus principales bienhechores, y los sacerdotes que actualmente pertenecen á ella recordarán frecuentemente el nombre de este amante y bienhechor del sacerdocio en el santo Sacrificio del Altar.

La persecución de sacerdotes y religiosas en Méjico. — La prensa católica se preocupa con verdadero interés de la suerte del clero católico en la infortunada república mejicana. Arbitrariedades, prohibiciones del culto católico y de la enseñanza católica, robos, confiscaciones, torturas, calumnias, ultrajes al pudor, la muerte cruenta, todo lo ha tenido que sufrir el clero así

regular como secular y las hermanas de varias Congregaciones dedicadas á la enseñanza y obras de caridad. El general Funston, comandante de las fuerzas norteamericanas en Méjico, recomendaba al Gobierno la repatriación lenta, mencionando entre las causas de esta detención de las fuerzas, la presencia de trescientos sacerdotes y religiosas que «necesitarían nuestra protección». El capellán de la Armada de los Estados Unidos, Francis P. Joyce, telegrafiaba desde Veracruz pidiendo á Wáshington fuesen transportados á Galveston gratuitamente quinientos sacerdotes y religiosas que quedaban sin amparo, sin recursos y en gran peligro. El Presidente Wilson, por medio del departamento de Estado, dirigió una comunicación á Carranza. No se conoce la contestación de éste, pero de todas maneras no puede permitir queden abandonados á los brutales tratamientos de Villa y Carranza.

«Ciertamente el Gobierno de Wáshington – escribe un periodista de New York—, que es el responsable moralmente del actual régimen en Méjico, debe reconocer y cumplir su deber en la grave situación presente.»

La tolerancia y la intolerancia religiosa.—Se ha hablado mucho en estos últimos tiempos sobre la libertad religiosa de que se goza en esta República. Hay algunos protestantes que, llevados de absurdos prejuicios, quisieran establecer un régimen de diferencias en el cual fuesen, no ya propuestos, sino perseguidos los católicos. Tal es el autor de un artículo del *Atlantic Monthly* (Julio 1914) sobre «el peligro de la tolerancia en religión». La historia imparcial de los Estados Unidos guarda en sus páginas ejemplos de acendrado patriotismo y de altísimas virtudes cívicas, dados como lección y como herencia de gloria por hijos fieles y devotos de la Iglesia católica. Esto lo reconocen todos los que conocen la historia y están dotados del espíritu de justicia y de honradez del verdadero pueblo norteamericano.

Hay cierta clase de prensa, cuyo nombre no quiero estampar para no manchar estas páginas, en la que se denigra de un modo escandaloso al clero católico, á las personas é instituciones de la Iglesia católica. Ha llegado á tal extremo el lenguaje indecente en estas publicaciones, que los Gobiernos de Canadá y Nueva Zelanda han prohido que *esa literatura* sea repartida por el correo de la nación. Los católicos de los Estados Unidos han protestado ante el *Postmaster* general para que no admita en el correo esa clase de publicaciones. Y deben trabajar sin descanso hasta conseguirlo. La ley está de su parte.

Para que se vea la falta de sinceridad y buena fe que en estas campañas se emplea, baste citar la siguiente afirmación hecha por un pastor protestante en una Asamblea pública de su secta. «En el cuerpo del Mayor Bubt se encontró un edicto del Papa mandando á los católicos que no votaran la candidatura de Wilson.» El Mayor Bubt fué una víctima de la catástrofe del *Titanic*, y ni su cuerpo ni ninguna cosa de su equipaje ha sido encontrada.

El ex presidente Taff, por cuyo mandato fué el Mayor Bubt á Roma, ha dicho: «Esa afirmación es falsa desde el principio hasta el fin, y me causa gran extrañeza que un Ministro del culto, que tanta obligación tiene de no apartarse de la verdad, haya podido decir eso.» Baste decir que hasta los mismos protestantes reconocen la falsedad y pasión que mueve á ciertos escritores, y el Dr. Gladden, en una revista de amplia circulación, *The Harper's Weekly*, en un artículo titulado «The antipapal panic», nos hace justicia, aunque no podamos admitir todas sus afirmaciones.

Para terminar este asunto, bueno será hacer constar la lección dada al congresista Stephens por sus colegas. Como jefe del Comité de asuntos de los indios propuso una enmienda del «Indian Appropriation Bill», por la cual fuesen excluídas de las escuelas las religiosas. La enmienda fué rechazada por 50 votos contra 9. Precisamente todos los pensadores de Norte América reconocen hoy la necesidad de la religión, base de la moral, en la educación de la juventud.

Dos Congresos católicos. — En este mes de Septiembre tendrán lugar dos Congresos católicos de importancia nacional. El 12 se reunirá en Detroit (Michigán), la Asociación de la Prensa católica de América. El programa da esperanzas de que las sesiones revestirán un interés especial. En estos tiempos de contiendas, en que se desfiguran los hechos y se llega hasta la verdadera persecución, se necesita organizarse bien, establecer un buen servicio de reporterismo amplio é inteligente, interesar la opinión pública y dirigirla, rectificando y aclarando ya informaciones falsas ó tendenciosas, ya ideas erróneas ó subversivas. También es necesario que el pueblo se interese por su prensa, para propagarla y favorecerla, sosteniéndola así á la altura material y económica que le es debida. De estos asuntos y otros similares se ocuparán experimentados periodistas y escritores en el próximo Congreso.

El 20 se abrirá la tercera reunión bienial de la «National Conference of Catholic Charities» en la Universidad católica de Wáshington. Desde la última convención las obras católicas de caridad han hecho grandes progresos, especialmente entre los niños abandonados y delincuentes. La Conferencia próxima será, sin duda, un grande estímulo para dar mayor empuje á todas las obras de caridad que dirigen los católicos.

Fr. J. C. V.

Wáshington, Septiembre de 1914.

MÉJICO

Horrores de la revolución. — Por las cartas y algo de Prensa que se recibe de España se ve que están en un gran error respecto de las cosas que aquí suceden; creen que una vez retirado Huerta y ocupando la silla presidencial Carranza, todo se arreglará á satisfacción de los mejicanos y que esta pobre nación entrará de nuevo por las vías amplias del progreso y que muy pronto volverá á ser Méjico la nación querida y respetada de antes. No me extraña nada, porque aquí mismo, que estamos en el centro de todos estos acontecimientos, hay tal diversidad de opiniones que nadie se entiende, y los del Norte no saben nada de lo que pasa en el Centro y éstos de lo que sucede en el Sur; sólo se puede conjeturar algo por las cartas que llegan de una y otra parte, y aun entre éstas hay tal divergencia que parece nos hallamos en una babel; sólo sabemos una cosa y en ésta todos coincidimos: que la situación va poniéndose cada día más crítica y que no puede durar mucho así.

En esta población de Veracruz se hallan refugiadas más de veinte mil personas que han podido escapar de los rebeldes y ponerse bajo el amparo de la bandera de las barras y de las estrellas, que tan odiosa es para los mejicanos; y aun aquí dicen que no estamos seguros, que quieren hacer una sonada; pero

mientras los gringos nos evacuen esta plaza no se atreverán á resollar, pues saben muy bien que éstos, sus primos, saben mantener el orden y hacer justicia.

El sistema político y religioso que impera hoy en Méjico es bien sencillo: quitar á unos para dar á otros; y los horrores que cometen los del Gobierno donde imperan son para encrespar los pelos.

Nada respetan. En su odio infernal á la religión, matan sacerdotes, confiscan bienes por nada, ocupan las casas de los acaudalados porque sí, fusilando á muchos, convierten las iglesias en logias masónicas ó en salones de baile, profanan cálices haciéndoles servir en banquetes, ponen á la soldadesca las vestiduras sagradas, arrojan por los suelos y pisotean las Sagradas Formas, queman los confesonarios y prohiben la confesión bajo pena de muerte, no permitiéndola ni aun *in articulo mortis;* y todo esto en nombre de la libertad. Por cierto que en algunas partes se ha visto la mano de Dios que castiga. En la ciudad de Puebla, después de haber lanzado decreto de expulsión contra sacerdotes, religiosos y religiosas y haber prohibido la confesión y la misa, en el momento que quemaban los confesonarios á la puerta de la Catedral, en medio de una gran multitud estaba diciendo un hombre á los que presenciaban la quema: «Dios no existe; si existe que se abra la tierra y que me trague; Dios no existe porque no me echa la Catedral encima...», é inmediatamente, al retirarse para casa en su coche, desbocado uno de los caballos, resultó el pobre señor destrozado, muriendo á los pocos instantes. En Pachuca dos jinetes entraron montados á la iglesia y dieron dos vueltas por el recinto sagrado, y al salir a uno se le espantó el caballo lanzándole contra el suelo para darle muerte instantánea, y el otro, al ver eso, corrió á dar cuenta á las autoridades, y antes de llegar al cuartel fué muerto también por el caballo. Será obra de la casualidad... pero son muchas...

Constitución y reforma es lo que traen; el protestantismo se viene encima, sólo que esto no entra ni cabe en la cabeza de los indios ni en el corazón de los mejicanos. Para que se vea cómo son estos indios, voy á relatar un hecho que me sucedió no ha mucho. Me llamaron á confesar varios heridos que resultaron de una desgracia ocurrida en los tranvías; fuí confesando toda la gente, llegué á uno quien confesó con verdadero dolor todas sus faltas, y preguntándole si tenía dudas respecto á la religión, me contestó negativamente; pero habiéndole interrogado que por qué no iba á misa, me respondió que era protestante evangélico hacía diez años; ya se ve qué protestantismo tendría; pues como éste son la mayoría de los indios. No digo nada de otra persona que me decía, y ella así lo afirmaba, que era protestante, pero que tenía en su casa la sangre de Jesucristo, consagrado por ella misma, por supuesto, que la tenía en el altar de Guadalupe.

FR. MACARIO LÓPEZ, O. P.

Veracruz, 15 de Septiembre de 1914.

REPÚBLICA ARGENTINA

Crisis económica. — El país soporta actualmente una crisis honda y general. La inmigración excesiva, las pérdidas de la agricultura y de la ganadería,

el derroche y la dilapidación de la riqueza pública y privada, el lujo y la especulación desmedida, han comprometido nuestra vitalidad.

El Gobierno y los particulares excogitan los medios oportunos para remediar y atenuar sus perniciosos efectos.

Política. — Dos grandes partidos se han presentado en la liza: el socialista y el radical, triunfando la mayoría del primero y la minoría del segundo. Un tercero surgió casi de improviso: el constitucional, en el que figuraban los elementos católicos de mayor representación.

La falta de cohesión entre la Unión Cívica, con la cual debió realizarse la fusión de última hora, malogró el éxito, dando lugar á los socialistas, que no son los más, á llevar siete representantes á la Cámara, haciendo en la actualidad un total de nueve, número que, si las cosas no cambian, llegará á duplicarse.

Publicaciones. — El doctor Rómulo D. Carbia, joven estudioso, acaba de publicar el primer tomo de su «Historia eclesiástica del Río de la Plata». Obra de mérito que supone un estudio minucioso de los archivos nacionales y españoles y que llena una necesidad, hace tiempo sentida en nuestro mundo literario.

— *Fuente sellada* es el título de la nueva novela publicada por el doctor Martínez Zuviria, bajo el pseudónimo de *Hugo Wast;* su argumento se desarrolla en un ambiente puramente local y en ello consiste su novedad.

Arte. — Zonza Briano ha provocado juicios diametralmente opuestos con sus recientes producciones escultóricas. Cultiva el desnudo en sus formas más crudas y audaces. Es un artista que no tiene más mérito que ese, y de ahí su encumbramiento. «Creced y multiplicáos», como todas las otras obras suyas, es hija más de los sentidos que del alma.

No cree en el ideal cristiano, pero ha confeccionado un Cristo, sin gracia ni inspiración superior, que alaban los de su escuela como obra maestra.

Renta pública. — El presupuesto confeccionado por el Poder Ejecutivo para el próximo año y presentado ya al soberano Congreso para su aprobación correspondiente, asciende á la suma de pesos 389.728.422 en efectivo, y en títulos 16.550.000.

Los subsidios se fijan en la suma de pesos 13.313.150, y los trabajos públicos en 45.898.271 en efectivo y 16.500.000 en títulos. Se introducen serias economías.

Nuevo Obispo. — El Excmo. Presidente de la Nación, á elección del Senado, ha presentado al Santo Padre al Dr. Gregorio Romero, Canónigo, para ocupar la Sede episcopal de Salta, una de las nueve diócesis erigidas en el país. Salta está situada en una provincia al extremo Norte y es una de las más abundantes en riquezas naturales.

Necrología. — El 19 de Junio falleció el Dr. José Ramos Mexia, conocido hombre de letras. Alienista de talento, llevó á la historia el método psiquiátrico. Escribió: «Las neurosis de los hombres célebres», «Las Multitudes argentinas» y «Razas y su tiempo». Estuvo al frente de la «Asistencia pública», Departamento Nacional de Higiene y Consejo de Educación.

Fr. B. Saldaña Retamar, O. P.

Buenos Aires, Septiembre 1914.

REVISTA DE REVISTAS [1]

Catholic World (The), Agosto. — A. H. Nankivel: *Dr. Gore and his critics.* La última crisis de la Iglesia Anglicana ha promovido algunos debates sobre la fuerza de autoridad de la tradición en el anglicanismo alrededor de los escritos del Dr. Gore, Obispo anglicano de Oxford. Es interesante para los católicos porque algunos espíritus rectos por estas discusiones van acercándose á las doctrinas católicas. — A. Baybould: *Where extremes meet.* En París, centro de la corrupción hasta un extremo inconcebible, se desarrollan varias obras de caridad social, alcanzando progresos y éxitos mayores que en otras partes, cual si fuese el lugar donde los extremos se tocan. — Mary Segar: *Roger Bacon and the celebration at Oxford of the seventh centenary of his birth.* — J. J. Walsh (M. D.): *The Warfare of Theology with Science.* Veinte años después del libro de Draper, publicó White *Guerra entre la Teología y la Filosofía;* aunque no tan burdo y extremado como Draper, muestra, sin embargo, cuanto era la ignorancia que de ciertas cuestiones tenían en América hombres que pasaban por muy instruídos, hace una generación ó dos. = **Idem**, September. — Charles H. Mc. Carthy: *The battle of lake Champlain.* Precedentes, causas y resultados de la gran victoria naval del lago Champlain, 11 de Septiembre de 1814. — Richard J. Keeffe: *The virtue of bigotry.* Una contestación á los protestantes de Norte América que quieren poner en duda la lealtad y patriotismo de los católicos. — Rev. E. Shanahan, (S. T. D.): *Completing the Reformation.* Este artículo, uno de los mejores que viene publicando el Rector de la Universidad católica de Wáshington, estudia la filosofía de Kant como expresión del protestantismo en el terreno filosófico. — J. J. Wallsho (M. D.): *Science and Religion then and now.* El libro de Draper sobre los conflictos entre la Religión y la Ciencia, que un tiempo fué tenido por una obra seria y contundente por los enemigos de la Religión, en América, hoy ha caído en el mayor descrédito, á causa de haberse demostrado la falsedad de sus asertos y la mala fe con que está escrito.

Ciudad de Dios (La), 5-20 de Septiembre. — J. Montes: *El factor religioso como medio preventivo y correccional en los pueblos cristianos.* La pornografía y la corrupción de menores son los dos puntos capitales que comprende el movimiento actual contra las manifestaciones de la inmoralidad pública, cuyas víctimas son, de un modo especial, los niños y los jóvenes de ambos sexos. En casi todas partes se organizan numerosas Ligas y Asociaciones para contener esa ola de cieno que invade á la sociedad contemporánea. Entre las instituciones modernas de esta naturaleza, la más importante,

(1) Esta sección ha sido redactada por los PP. I. González y J. Graín (Corias); S. M. Menéndez (Vergara); J. Corbató (Santa María de Nieva); Beltrán, Cordero, Cuervo y M.-Reigada (Madrid).

sin duda alguna, es la *Orden del Buen Pastor*, fundada en Francia el año 1829 y difundida por todas partes. En Austria es digna de mención la *Casa de Refugio de San José*, fundada recientemente. La institución más importante de este género, al menos bajo el punto de vista religioso, se encuentra en Holanda. Consta de varios establecimientos, cada uno de los cuales tiene su misión especial, según las distintas condiciones de las jóvenes que amparan. Por lo que toca á España, en este punto, como en otros análogos, casi todo es obra de la acción privada, y que esta acción es esencialmente religiosa; y todas ó casi todas estas instituciones están dirigidas por religiosas (Adoratrices, Oblatas, Arrepentidas, Trinitarias, etc.), generalmente con la valiosa cooperación de Juntas de Señoras. — L. Villalba: *Un gran tratadista de órgano y compositor del siglo XVI*. Poco se sabe del dominico P. Tomás de Santa María. En la obra *Historia eclesiástica y Flores de Santos de España*, se dice: «Fr. Thomas de Sancta María, de la provincia de Castilla. Fué gran músico, así de cantar como de tañer: y no quiso ocultar su talento, sino que para los venideros escribió un tomo dividido en dos libros, del arte de tañer órgano, en romance, de que aprovechan muchos músicos.» El libro de este Padre es lo que hoy llamaríamos un *Método* de órgano y de piano, aunque el autor en la portada lo hace extensivo á la vihuela y todo instrumento; en realidad, va destinado para los de tecla, si bien por cumplir con el título dedica algún capítulo á la vihuela. De las dos partes del libro, la primera va dedicada al tañido; la segunda, á la composición. El método de tocar se encuentra en la primera parte, y es notable y singular de veras, y de los primeros y más excelentes en ese género.=**Idem**, 5 de Octubre.—J. Montes: *El factor religioso como medio preventivo y correccional en los pueblos cristianos*. La misión que cumplen las instituciones de que se habla en el número anterior, es tan elevada y exige tal cúmulo de sacrificios, de paciencia, de caridad y de constancia, que sólo puede ser realizado por aquellos particulares que se sienten fortalecidos por la fe religiosa. El Estado oficial puede hacer mucho en este sentido, pero siempre cooperando a la obra de fe, facilitando su acción y utilizando el elemento religioso. Fuera de este campo, ó no hay nada, ó es tan mezquino, que no merece la pena de contarse. Los grandes apóstoles de la juventud abandonada, los que han consagrado la vida á su redención moral, cuantos han contribuído á esta obra de amor con verdadera abnegación, han recibido el impulso de una idea religiosa. En los mismos Estados Unidos, donde toda acción benéfica tiene un carácter filantrópico que, en sus manifestaciones externas, parece desligado de toda confesión religiosa, es lo cierto, como observa un escritor, que en la religión se inspiran todas ó casi todas las instituciones protectoras de la juventud y de la infancia. Lo mismo puede decirse de Inglaterra: la protección moral de los jóvenes viciosos y abandonados, es casi exclusivamente religiosa, tanto en su origen, como en su desarrollo y su estado actual.

Divus Thomas, Septiembre. — R. Kopp: *Vaterland und Vaterlandzliebe nach der christlichen Moral mit besonderer Berückrichtigung des hl. Thomas*. Estudia el concepto de amor á la patria en la Sagrada Escritura, en San Prudencio, San Agustín, Aristóteles, Cicerón y, particularmente, en Santo Tomás, que reúne la tradición filosófico-cristiana y la cristaliza en fórmulas de admirable claridad y exactitud. — F. Zimmermann. *Des Claudianus Mamertus Schrift: «De statu animæ libri tres»*. Expone el contenido del famoso libro de Claudiano sobre el estado del alma. — J. Gredt (O. S. B.): *Aristotélica* Discusión y crítica de algunas opiniones recientes sobre la doctrina aristotélica.

Dublin Review (The), Octubre. — Lancelot Lawton: *The causes of the war*. El autor procura echar la responsabilidad de la guerra sobre Alemania; en las actuales circunstancias es muy difícil ser imparcial.—Rev. J. G. Vance. *Roger Bacon*, 1214-1914. Sobre la vida y escritos del célebre franciscano. — James Britten: *The eight Lord Petre*. Estudio biográfico sobre Lord Petre, nombre glorioso y bastante olvidado de una familia que desde el siglo XVI ha dado mucha gloria a la Iglesia católica. — W. H. Ma-

LLOCK: *A Catholic Critique of Current Social Theories.* Análisis y resumen de la obra del P. Day «Catholic Democracy, Individualism y Socialism», en la cual expone las teorías modernas de reforma social más ó menos revolucionarias. con relación á la vida y prosperidad de los pueblos y con relación al catolicismo. — H. BELLOC: *The modern frende temper.* El pueblo francés, en medio de la guerra exterior y del conflicto fundamental de los ideales en el interior, tiene poderosa vitalidad. Esta guerra tal vez sea, dice, la primera de una serie de un ciclo de guerras.

Ecclesiastical Review (The), Agosto. — Rev. Oswald DONNELLY: *Servia and the Holy See.* Sobre el Concordato reciente entre Servia y La Santa Sede. — Lawrence F. FLICK (M. D.): *Eugenics and mental diseases.* El movimiento eugénico exagera los efectos de la herencia al querer prevenir las enfermedades mentales, olvida las verdaderas causas de esta clase de enfermedades y hace caso omiso de la influencia de la religión en estas cuestiones en su aspecto moral. — Rev. John O'GRADY: *The religious element in the labor problem in medieval times.* Los gremios obreros (craft gilds) y su caracter religioso en los tiempos medios hicieron grandes progresos industriales. El autor estudia su organización en Inglaterra. = **Idem**, Septiembre. — Rev. John M. COOPER (D. D.): *The higher culture of early man.* La cultura del hombre primitivo deducida de los instrumentos y sepulcros y objetos de las épocas prehistóricas; es asunto difícil de dilucidar. Sin embargo, el autor hace un estudio bastante completo, comparando todos los datos antiguos con los que se tienen de los pueblos salvajes de nuestros días. — HORACE FOSTER: *The priest and the newspaper.* El autor, redactor de un diario de New York, habla del inmenso bien que puede hacer el Sacerdote por medio del periódico. — Rev. E. J. WIRTH (D. D.): *The soul the only principle of life.* Expone la teoría escolástica del alma, único principio vital, y la relaciona con datos y experimentos de biología moderna.

Irish Theological Quarterly (The), Octubre. — Rev. James MAC CAFFREY: *The Pontificate of Pius X.* — Rev. J. KELLEHER: *Market prices.* Importante estudio de teología moral sobre el justo precio á que deben negociarse las mercaderías. — Rev. H. POPE (O. P.): *St. Jerome's latin text of St. Paul's Epistles.* El texto de la Vulgata en las epístolas de San Pablo y el texto latino de San Jerónimo son bastante diferentes; estudia algunas de estas diferencias comparándolas con el texto griego. — Rev. S. J. BROWN (S. J.): *The realisation of God.* Desde niños la idea de Dios nos es infundida por los padres y maestros y hasta por el medio ambiente en que vivimos: a medida que se desarrolla nuestra razón vamos viendo su realidad en nuestra conciencia, en la ley moral grabada en nuestro corazón, en el grandioso espectáculo de la naturaleza, donde descubrimos, como bajo un ligero velo, su adorable presencia.

Journal of Philosophy, Psychology and Scientifics Methods (The), 30 de Julio. — LOVEJOY (A. O.): *Relativity, Reality, and Contradiction.* Trátase de la subjetividad de las cualidades segundas de la materia. Cohen la rechaza porque las identifica con las relaciones de modo que toda cualidad es una relación, y de ahí la posibilidad de coexistir en un mismo objeto cualidades contradictorias. Partiendo del hecho de esta coexistencia, es preferible la tesis de la subjetividad, porque las cualidades no pueden identificarse con los objetos, porque solo así se salva el poder distinguir las diferencias cualitativas de las cuantitativas, y porque no es solución de la aparente contradicción el reducir á relaciones las cualidades segundas. — TAWNEY (G. A.): *Trancendentalism and the Externality of Relations.* La externalidad de las relaciones no es más que una fase del transcendentalismo. Rusell admite la verdad como una correspondencia entre las cosas y el pensamiento, correspondencia causada por una interacción entre el objeto y la actividad anímica, que es la sensación y el conocimiento, y es, á la vez que transcendentalista, externalista. Otros admiten la verdad, no como una correspondencia

cia, sino como una unidad, como una coherencia, y dentro del transcendentalismo son internalistas. — Fiengold (G. A.): *The Fitness of the Environment for the Continuity of Consciusness.* Se adivina el influjo del medio ambiente que rodea en la continuidad de la conciencia, porque esta continuidad exige el recuerdo de lo pasado enlazado con el actual conocimiento de lo presente. Experiencias complicadas han dado curiosos resultados, prevaleciendo siempre en favor de la continuidad el influjo de los medios homogéneos. Las experiencias se efectúan poniendo á la persona observada en presencia de figuras ó pinturas combinadas para el caso.

Mind, Julio. — Cara (H. W.): *The Philosophical Aspect of Frend's Thoery of Dream Interpretation.* El sueño es un proceso psíquico particular, cuyo estudio presupone el de la conciencia psíquica. Esta tiene dos momentos fundamentales: el movimiento preceptivo y el movimiento responsivo; su contenido real es la memoria. De aquí que el sueño no sea una realidad física ó fisiológica, sino una realidad psicológica cuyo tipo es el deseo, un deseo no cumplido, que no puede llevarse á los planos ó capas superiores de la conciencia, pero que, sin embargo, tiene consigo una suspensión parcial de la *Psychic censorhip*, durante la cual tiene alguna satisfacción. — Knox (H. V.): *Has Geen answered Locke?* Geen desconoce en absoluto el humanismo y las tendencias prácticas de Hume, y se limita á criticar los esfuerzos para investigar una base racional de la negación del dogmatismo. Por esto las críticas de Geen adolecen todas de la *ignorantia elenchi.* — Broad (C. D.): *Mr. Bradley on the Truth and Reality.* (Exposición del contenido y del valor del libro de Bradley, que juzga de capital interés, pero señalando en él, como en todo el pensamiento del autor, numerosas ambigüedades y equívocos.— Rattey (R. F.): *The Philosophy of Samuel Butler.* La filosofía de Butler, en la que muchos filósofos y literatos se han inspirado, es panteísta á su modo. Identifica á Dios, el alma y el universo. Su punto de partida es el doble hecho de la existencia de acciones inconscientes en el hombre y la infinidad del universo que dicen ha comprobado el microscopio.

La Lectura, Agosto. — M. González Hontoria: *Austria, Servia y Europa.* Comienza el articulista exponiendo el estado interior de Austria-Hungría, principalmente en lo que se refiere á la Bosnia-Herzegovina, para explicar más tarde sus relaciones con Servia. El crimen de Sarajevo fué la chispa que produjo la conflagración de Europa. Examina, después, el *ultimatum* de Austria-Hungría, cómo Alemania tenía que tomar parte en el conflicto, en virtud de su tratado del 79, en cuanto Rusia movilizó sus fuerzas contra Austria, y, por fin, la entrada de las otras potencias, en virtud de sus alianzas respectivas. — V. Payueta: *Ibiza.* Impresiones de su visita á aquella isla. — Fernando Martín: *Algo de estadística española.* En fecha reciente ha publicado la Dirección General del Instituto Geográfico y Estadístico el primer *Anuario Estadístico de España*, correspondiente al año 1912. Contiene este libro muchos y muy interesantes datos, dignos, en su mayor parte, de atento estudio. No todos estos datos son agradables. Los hay que producen en el ánimo una impresión dolorosa — los tocantes á la cultura, por ejemplo —; pero en conjunto revelan el lento progreso que se está operando en España, y no deben ser motivo de pesimismo, sino, antes bien, de esperanza. = **Idem**, Septiembre. — M. González Hontoria: *El nuevo Papa.* — *Austria, Servia y Europa.* Hace el articulista un parangón de los Pontificados de León XIII y Pío X, presentándonos al nuevo Pontífice como continuador de la política del primero. Pasa después á hablarnos de la guerra europea, de la cual hace un ligero resumen desde sus comienzos. — Francisco de A. Cambó: *España ante la guerra europea.* ¿Cuál será el camino que abra á España el futuro Tratado que regule la paz entre los Estados actualmente en lucha? ¿Será de ascensión? ¿Será de muerte? Dos clases de problemas se pueden presentar en la vida de los pueblos: unos que se suelen resolver en tiempo normal, otros que sólo pueden resolverse en momentos excepcionales. En el primer orden tiene España el problema de su

intensificación. Pertenecientes al segundo orden tiene el problema de su reintegración territorial y el de su posición en el Mediterráneo. Nuestros políticos debieran estar prevenidos para la hora de la paz, porque con los cambios que pueda sufrir el mapa de Europa, aun sin quitársenos á nosotros nada, ni dársenos nada, pudiéramos salir muy perjudicados y también favorecidos. — Leandro Cubillo: *La actual guerra europea.* Es un estudio de la guerra actual y de la fuerza de las Potencias combatientes.

Monatsschrift für Christliche Sozialreform, V, VI, VII y VIII de 1914. — Hace notar la redacción de esta Revista que habiendo sido movilizado con motivo de la guerra más de la mitad de su personal, no puede ofrecer por ahora más que este cuaderno. En él termina el *Dr. J. Beck* su trabajo sobre la revisión de la ley del Trabajo en las fábricas. Y de lo restante del número la mayor parte está dedicada al P. Weiss (O. P.), con motivo de haber cumplido este sabio profesor, de Friburgo, sus setenta años. Se transcribe, en alemán, la carta autógrafa y el Breve que con este motivo Su Santidad Pío X le dirigió; se hace una hermosa reseña de su vida; y después de ir señalando sus principales obras anteriores, de las que dice que pueden considerarse como *comentarios anticipados de las grandes encíclicas de Pío X*, hace un examen más detenido de la última obra del P. Weiss—*Liberalismus nud Christentum*, Liberalismo y Cristianismo—, que, como el mismo autor indica, viene á ser como el coronamiento y resumen de toda su actividad literaria. Al final del número viene una hermosa crónica de la guerra, en la que se analizan sus causas próximas y remotas, sus posibles consecuencias, y, sobre todo, las consecuencias sociales que de ella se están ya desprendiendo; por ejemplo, el fracaso absoluto del socialismo, que el autor cree que ya no podrá revivir; el fracaso también del sistema financiero de los modernos estados, etc.

Month (The), Agosto. — Hilliard Atteridge: *The campaign of Slander against South America.* III *The Church's work in the ten Republics.* El catolicismo y sus obras en las repúblicas de Sud-América. — A. F. Trotser: *On incense ingredients.* Historia del incienso, gomas y resinas que le forman y datos sobre los países donde se recoge. — Rev. H. Thurston: *The early ritual of holy comunion.* Notas sobre los antiguos rituales que expresan la manera de recibir el Sacramento de la Eucaristía. — Rev. D. Devas (O. F. M.): *The Franciscan Order and its branches.* Datos históricos sobre las diferentes ramas ó Congregaciones religiosas procedentes del robusto tronco de la familia Franciscana. = **Idem**, Septiembre. — B. G. Swiddells: *Is «science» returning to «medievalism»?* Se observa en la ciencia actual un como retorno á teorías de los tiempos medios, puramente escolásticos. Para ilustrar esta tendencia, el autor examina sólo dos problemas: el de la constitución de la materia y el de la naturaleza de la vida. — J. B. Williams: *How South Germany was saved to the Faith.* Analiza un documento recientemente descubierto, en el que habla del P. Domingo de Jesús y María, quien tuvo una inmensa influencia en la conservación del catolicismo en Baviera, durante las luchas del protestantismo alemán en su primer período. — Edith Staniforth: *The Baltic Provinces.* Las provincias del Báltico, aunque germanas por su lengua y sus costumbres, son leales al Gobierno ruso. El autor habla de impresiones recibidas en reciente estancia en ellas. = **Idem**. Octubre. — Rev. H. Ehurston: *War pronostics and prophecies.* Sobre la credulidad de varias personas en los pronósticos y profecías de la actual guerra. Entre el inmenso fárrago de pronósticos que hay escritos, los hay que merecen alguna consideración, aun cuando sea dificultoso el discernir la verdadera profecía de la que no lo es. — James Britten: *Protestant mendicancy and the war.* Con ocasión de la guerra, algunos periódicos protestantes abren suscripciones y piden fondos para sus propagandas y hasta para asistir y proteger á los ex católicos. — T. P. Armstroug: *Things seen in Rusian Churches.* Relación de los actos del culto de la Iglesia rusa y también de la Iglesia católica en Rusia, donde, aunque perseguidos los católicos, los polacos especialmente tienen algunas capillas é iglesias.

Nuestro Tiempo, Agosto. — Leandro Cubillo: *Corea bajo la dominación japonesa.* Japón, al sacar á Corea de la influencia china, fuéla poco á poco preparando para su anexión definitiva. Desde este momento, lejos de tratar de conservar á sus habitantes en el atraso y la ignorancia como más propios para su dominación, ha trasplantado allí todas sus instituciones para inocular con ellas el espíritu japonés en Corea. Á este fin se refieren las reformas políticas, jurídicas, industriales, comerciales, y, sobre todo, las culturales ó de enseñanza, que el articulista expone con profusión. — Felipe Crespo de Lara: *Sobre la regeneración de España.* No es solamente á la mala organización y á la instabilidad de los Ministros á lo que se debe imputar el deplorable estado de las instituciones militares en España. También ha cooperado extraordinariamente el escaso rendimiento ó efecto útil, tanto del Ejército como de la Marina, una administración funesta y una equivocadísima inversión de los recursos que votan las Cortes, los que mejor aplicados hubieran producido bien diferentes frutos. Pruébalo el articulista con varios datos y autorizados testimonios. — Un Militar: *A propósito de un plebiscito y de un debate.* El debate es el sostenido en las Cortes acerca del problema de Marruecos, y el plebiscito, el propuesto por *A B C* sobre el mismo asunto. La opinión se inclina á sustituir nuestra acción militar por una acción civil. El articulista aquilata el contenido real de esta afirmación y cree que, lejos de resolver el problema, lo complica. Hace después algunas observaciones acerca de la manera de efectuar nuestra acción militar para evitar el fracaso, y afirma que para implantar lo pedido por el Sr. Maura, tal vez sea ya demasiado tarde. = **Idem**, Septiembre. — Capitán R.: *Los armamentos y los ejércitos.* Este artículo fué escrito antes de comenzar la guerra europea, y es una exposición de las fuerzas militares de las principales potencias europeas, con aplicaciones á nuestra patria. — Eloy Luis André: *La educación de la adolescencia.* La *escuela*, la *casa*, el *arroyo*, son hoy tres ambientes irreductibles para el niño que hacen fracasar, por falta de unidad, toda acción educadora; un Patronato escolar podría unificarlos. Los exámenes no deben suprimirse en absoluto, pero sí transformar y reducirlos. Con tres ó cuatro exámenes podría despacharse la primera y segunda enseñanza. Acerca de los libros de texto, el Ministerio debe ejercer una acción meramente negativa. La autonomía económica, científica, deliberativa y judicial sería indispensable, no por el régimen de mayoría, sino por voto representativo. La vida de relación entre nuestros centros docentes es nula, siendo así que es un elemento necesario para la educación integral. También se impone la necesidad de establecer instituciones educativas y vínculos permanentes entre los padres, los hijos y los maestros. El *Patronato*, constituído por los padres con residencia fija en la localidad, por el Director y los Profesores más antiguos del establecimiento y por las autoridades locales, debería organizar una policía académica especial de seguridad y vigilancia para los alumnos. — Luis del Valle: *Del programa agrario nacional.* En la historia agraria contemporánea se destacan los tres hechos siguientes: 1.° Vigoroso surgir de la asociación, de la organización agraria. — 2.° Creciente capacitación, no sólo técnica, sino muy principalmente económica, de los labradores. — 3.° Conjunción de los agrarios de la mayor parte de las regiones españolas en un mismo programa de política comercial.

Princeton Theological Review (The), Julio. — B. Warfield: *Misconception of Jesus and blasphemy of the Son of Man.* Entre las multitudes que escuchaban la predicación de Jesús, surgían dos criterios para apreciar sus hechos y palabras — descontando el de los discípulos é íntimos. — Unos, los tenían por fenómenos ó manifestaciones de un estado anormal, patológico, y otros, los consideraban como obra del demonio que obraba en Jesús. Como ejemplo de esos dos casos se cita el del capítulo III, 20-22 de San Marcos. El análisis de ese pasaje desvirtúa, sin embargo, el valor que se le atribuye para tal distinción. El texto latino dice así: *Quum audissent sui, exierunt tenere eum; dicebant enim: Quoniam in furorem versus est.* El pronombre *sui* no significa necesariamente sus domésticos, sino sus parientes ó amigos que venían probablemente

de Nazaret á Cafarnaún, y sólo conocían de oídas los prodigios que obraba Jesús desde que había comenzado su predicación. La expresión *tenere eum* no indica, por exigencia del contexto, que tratasen de apoderarse de El y dominarlo por la fuerza, sino puede muy bien significar que trataron de allegarse á El para prestarle su ayuda. Así lo requiere la interpretación más obvia de las palabras que siguen: *Quoniam in furorem versus est*, que no suponen en los espectadores precisamente la creencia de que Jesús se había enajenado de los sentidos, sino que, viéndole intensamente afectado y temiendo que le sobreviniese algún mal, trataron de prestarle su ayuda. Aun es admisible que lo creyesen víctima de algún trastorno mental, pues había entre los «suyos», según San Juan, quienes no creían en su divinidad. De entre esos debemos excluir ciertamente á María y á los discípulos. Algunos críticos suponen que San Lucas y San Mateo omitieron ese episodio en su Evangelio por ver implícita en El una contradicción con el Evangelio de la infancia. Tal suposición carece de fundamento sólido. El pecado de blasfemia contra el Espíritu Santo, del que en el mismo pasaje de San Marcos dice Jesús ser imperdonable en este mundo y en el otro, siendo perdonables por el contrario los pecados contra el Hijo del hombre, se ofrece á grandes discusiones y dudas, pero no implica subordinación de Jesús al Espíritu Santo «en cuanto á la dignidad intrínseca de sus personas». — R. D. Wilson: *The papyrus of Elephantine.* — W. P. Armstrong: *Gospel history and criticism.* — Los elementos esenciales del retrato de la persona de Jesús contenido en el Nuevo Testamento son tres: una vida humana normal, una vocación determinada y consciente y una naturaleza divina unida personalmente con la humana. La narración evangélica supone frecuentemente fundido en inseparable unión lo sobrenatural con la parte puramente humana en la vida de Jesús. ¿Qué valor histórico tiene esa narración? El criticismo — prescindiendo de toda autoridad externa — pretende determinarlo: 1.°, por la crítica textual, que sirve para restituir el texto evangélico á su integridad primitiva, y 2.°, por la crítica literaria é histórica basada en ese texto integrado por la crítica textual. Prescindiendo de la parte que en esto pueden tener las ideas filosóficas del actuante, el primer problema que debe resolver el criticismo histórico es determinar la fe que merecen los hechos narrados en el Evangelio considerados como fenómenos. Puesto así el problema, sólo caben dos soluciones: ó se admite todo el relato evangélico, ó se admite sólo en parte. La evidencia que resalta en algunos hechos no permite acogerse á una total negación que nos llevaría al excepticismo histórico. La segunda solución implica una dificultad seria. ¿Conforme á qué criterio se ha de hacer la demarcación entre lo que merece fe y lo que no la merece? No cabe tomar como base el carácter literario de cada relato, porque los hechos milagrosos datan de la primera redacción y revelan, por lo tanto, ser de la misma mano que lo restante. Tampoco nos puede servir de guía el criterio puramente histórico, porque la evidencia es la misma en los hechos milagrosos y en los no milagrosos. Para el que no se coloca en un punto de vista sobrenatural, no le quedan más que una de estas alternativas: ó rechazar totalmente el elemento natural con el sobrenatural, ó aceptar el natural rechazando por una arbitrariedad histórica el sobrenatural ó interpretarlo naturalísticamente, que viene á ser lo mismo. Los hechos evangélicos considerados exclusivamente en la esfera de los fenómenos dan lugar, por consiguiente, á estas tres posiciones: tradicional ó positiva, parcial ó liberal y radical ó negativa. Las dos últimas explican la formación del elemento sobrenatural en el Evangelio por la influencia de la tradición cristiana como principio genético. Pero es de advertir que, según ley de sana crítica, de que los Evangelios sean documentos de origen cristiano y se conformen con la primitiva fe cristiana, no se sigue que no merezca fe la idea que nos dan de Jesús ó los hechos que refieren. Lo que debe demostrarse es que la idea primitiva de Jesús no puede ser verdadera. El criticismo para ser científico debe considerar y precisar la fe que merece el Evangelio en la esfera de los fenómenos y «acercarse luego á los mismos Evangelios para considerarlos desde su propio punto de vista, reservando la decisión final para la esfera de los valores, en la que los datos y la conclusión de la

esfera de los fenómenos se han de pesar y apreciar á la luz de la fe cristiana y de los fundamentos en que se apoya».

Razón y Fe. Septiembre. — A. Dedéu: *La Moral tradicional acusada por la sociológica* (continuación, IX). Dice ésta, por labios de Lévy Bruhl, que la escuela tradicional, *con un esfuerzo de dialéctica deductiva, establece gravemente* lo que debe ser la *sociedad, el estado, la familia, la propiedad* y otras instituciones semejantes; más tales principios van resultando falsos. Es decir, que eso de que los principios fundamentales de la ley moral hayan estado universalmente extendidos, como quiere la escuela tradicionalista, es una falsedad en la Historia que nos refiere costumbres abiertamente inmorales, v. gr.: la costumbre de los Dacotas, entre los cuales, los padres, una vez maltratados y aun apaleados por sus hijos, lo hacen saber al vecindario, enumerando esto entre las proezas de sus hijos, los sacrificios humanos, etc., etc. A esto responde el articulista que «lo inmutable y universal son los principios esenciales del orden moral; lo variable y contradictorio son la aplicación de estos principios á los diferentes estados y condiciones de la vida», y con aquella sentencia de Santo Tomás de Aquino, que «las malas costumbres obcecaron algunos pueblos y los hicieron considerar como cosas lícitas el robo, la fornicación y los vicios contra naturaleza». El que un padre alabe al hijo que le acaba de apalear es para notificar al público las virtudes militares y de valor de ese héroe que empieza á manifestarse como gloria de familia. Los sacrificios humanos eran tributo á los Dioses. = **Idem**, Octubre. — J. M. Bover: *La caridad según San Pablo.* «Es para el Apóstol la caridad una realidad compleja, pero única». En su aspecto teológico, la caridad ó amor de Dios en San Pablo expresa el amor paternal de Dios y el amor filial del hombre; la caridad de Cristo consiste en la unión íntima del cuerpo místico entre sí y con la cabeza, que es el mismo Cristo, bajo la acción del Espíritu: la caridad paterna es una expansión del amor á Dios y del amor á Cristo. — N. Noguer: *Origen y progresos de los Sindicatos patronales.* — Z. García Villada: *Fragmento inédito del primer «Apologeticum fidei» de San Julián de Toledo.* Apoyado en el contenido doctrinal, en las citas y en una frase del fragmento en cuestión, conservado en el códice 49, folio 137ra del Monasterio de Ripoll, trata de identificarlo con el *Apologeticum fidei* de San Julián, libro que se tenía por perdido.

Revue de Philosophie. Agosto. — P. Duhem: *El tiempo y el movimiento según los Escolásticos* (séptimo y último artículo). En este artículo expone el sabio físico las opiniones de Gerardo de Odón y Nicolás Bonet acerca del atomismo; el movimiento y el tiempo, según Nicolás Bonet, resumiendo su explicación de cómo son *continuos en el espíritu* y discontinuos en la realidad; el tiempo físico y el tiempo matemático. Trata luego del problema del reloj absoluto según Grazadei de Ascoli, y, por último, resume los conceptos generales de Aristóteles, Esteban Tempier, Guillermo de Okam y Nicolás Bonet acerca del término de relación universal del movimiento, de la medida absoluta del tiempo y de la unidad y medida geométrica. — M. Gozzard: *La noción peripatética del movimiento y la ciencia de la energía.* Es un generoso esfuerzo por adaptar las conclusiones de las modernas ciencias físicas á las tradicionales doctrinas escolásticas. La teoría aristotélica del movimiento es poco tenida en cuenta por los físicos modernos, porque éstos restringen demasiado el concepto del movimiento. Aristóteles lo entendió en sentido más profundo y amplio, de suerte que el movimiento considerado por los físicos de hoy no es más que un caso particular del movimiento en sentido aristotélico. El autor tiene el propósito de «mostrar que existe admirable armonía entre toda una serie de hechos y leyes, cuyo estudio pertenece particularmente á la Energética, y la noción peripatética del movimiento». Para ello analiza el concepto aristotélico del movimiento, contrastando éste con el reposo y las detenciones sucesivas é infinitamente multiplicables de que es suceptible cualquier movimiento, de lo cual resulta que la continuidad es característica, esencial de todo movimiento, así como lo

son también *ciertos límites*. En dos párrafos sucesivos estudia directamente «las condiciones de la continuidad del movimiento» y «los límites de la continuidad», poniendo en claro y en términos científicos la definición clásica del movimiento. En la segunda parte del artículo, *Interés filosófico de la ciencia, de la energía*, empieza á establecer la armonía entre la noción aristotélica del movimiento y los hechos y leyes fundamentales de esta ciencia. Aparece la energía: es *el actus* de Aristóteles; la energía va invadiendo al cuerpo: *actus imperfecti;* lo invade por etapas sucesivas que se continúan dentro de ciertos límites, y se ven realizadas condiciones esenciales del movimiento en sentido escolástico. Es un artículo interesante y sugestivo, siquiera no admitan todas las conclusiones que en él se intentan demostrar. — Dr. L. Pascault: *El dolor y el sentido de la vida según Blanc de Saint-Bonet.*

Revue Thomiste, Julio-Agosto. — Motu proprio *de S. S. Pie X sur l'étude de Saint Thomas d'Aquin.* — R. P. Pégues (O. P.): *De la loi naturelle.* Comentario á la cuestión 24 de la Iª IIæ de Santo Tomás, dividida en seis artículos: 1.° ¿Qué es la ley natural? — 2.° ¿Cuáles son los preceptos de la ley natural? — 3.° ¿Son de ley natural todos los actos de las virtudes? — 4.° ¿Es una en todos la ley natural? — 5.° ¿Es mudable? — 6.° ¿Puede ser borrada del espíritu del hombre? El P. Pègues comenta y explica estos artículos con la profundidad, precisión, claridad y fidelidad al espíritu del Angélico Doctor, bien conocidas de nuestros lectores, dándonos á conocer la naturaleza, objeto y propiedades de la ley natural. — R. P. Cares (O. P.): *La vie religiuse et les temps modernes.* Este artículo forma parte de un estudio más amplio y completo, próximo á publicarse con este título: *Los Religiosos en el siglo XX: su necesidad é influencia.* Extractaremos algunas de las principales ideas en él contenidas. No hay que extrañarse de los ataques dirigidos contra la vida religiosa: nunca faltaron, aunque la forma y los medios hayan sido algo diferentes. Tampoco debemos asustarnos, porque esa ley de contradicción está en la base de todo organismo sobrenatural como principio de estabilidad, de vida, de crecimiento y fecundidad. «Jesús estará con nosotros todos los días hasta la consumación de los siglos.» Pero no debemos permanecer inertes: tenemos obligación de defender la vida religiosa, siquiera para evitar el daño de los buenos. De la persecución propiamente dicha no debemos ocuparnos en un trabajo de orden puramente doctrinal, sino de lo que nace de ciertos graves errores que arrancan del individualismo religioso, del protestantismo y de la pasión de autonomía que cierta tendencia filosófica viene alimentando desde Descartes, que terminaron en la nefasta legislación antireligiosa y el *americanismo* condenado por León XIII, pero viviente aún en estado difuso, tal vez inconsciente en muchos espíritus contemporáneos... 1. *Principios generales.* — La vida religiosa es tan antigua como la Iglesia. Fué establecida por Cristo, y los apóstoles fueron los primeros que la practicaron, pues la vida religiosa no es otra cosa que la renuncia completa á todo lo que la triple concupiscencia humana puede codiciar y la tendencia á la perfecta unión con Dios por la caridad. Por otra parte, la misión de Cristo ha sido rescatarnos y servirnos de modelo. La Iglesia es continuadora de Cristo, el Cristo social; debe resplandecer con la *nota* de santidad. La perfección no es del vulgo; el coronamiento lógico de la Iglesia es el estado religioso: razón de perenne actualidad... La necesidad y utilidad de la vida religiosa, justifícase por la siguiente ley: «no es posible mantener en una sociedad la práctica de la moral ordinaria, el *mínimun* de virtudes requeridas para su normal funcionamiento, si no existen constantes ejemplos de virtudes que exceden el nivel común y alcanzan mucho más elevada perfección que la mayoría de los individuos». Ese ideal superior es el fermento de la moral común. Lo mismo sucede en el orden científico, artístico, industrial, etc. Los héroes y los santos han sido los que arrancaron á las muchedumbres, á la inercia y á la muerte... La voluntad humana es débil: necesita de éstos estimulantes. En la sociedad religiosa, hoy más que nunca, es necesario el estado religioso y está llamado á ejercerle más benéfica influencia. Los religiosos serán *la sal de la tierra* y *la luz del mundo.* — II. *La vida re-*

ligiosa y las formas contemporáneas de la decadencia social. — Nuestro siglo es *arreligioso* y *antirreligioso*. Hoy se niega todo lo que constituye el nervio de la religión, hasta la existencia de Dios; y esta negación ya no es individual, sino social: el estado la sostiene y la reduce á la práctica, condenándose á la disolución y á la muerte. El estado religioso es una protesta viviente que impide á los espíritus descansar en ese olvido de Dios, que suscita siempre la cuestión de la vida espiritual y de ultratumba, que se opone á la prescripción de la irreligión..., que influirá en los espíritus eficazmente, rodeándolos de una atmósfera religiosa y sobrenatural, que se niega á reconocer el endiosamiento del hombre, única idea y tendencia en que convienen las más opuestas teorías forjadas para explicar el mundo y la sociedad sin contar con Dios, que mantiene en medio del liberalismo ó libertinaje, nacidos de la arreligión é irreligión, el verdadero concepto de la libertad condicionada por la ley (como la inteligencia por la verdad real) y el verdadero fundamento de la autoridad y de la obediencia racional en contraposición á la autoridad sin fundamento ni elevación, y á la obediencia degradante del hombre al hombre, tal vez inferior y peor. La vida cristiana languidece, se hace exterior, rutinaria, inconsciente. Hasta en el orden de las creencias se pierde el sentido de la verdad; se hacen irracionales selecciones... La vida religiosa es el más eficaz remedio contra ese mal de las almas. En fin, los fieles van perdiendo el verdadero concepto de la Iglesia y en ellos se extingue el aprecio y amor que deben sentir hacia ella. «Una de las actuales misiones de los conventos es representar á los ojos de los pueblos, concentrado en potente foco, todo lo que en la gran Iglesia de Dios se haya esparcido de luz y calor, fuerza y ternura, virtud y grandeza, intensidad vital dentro, y de benéfica é irresistible influencia en el exterior. Es necesario que al divisar de lejos las elevadas torres de estas nuevas Jerusalén, todo cristiano se enorgullezca de pertenecer á la nación santa de la Iglesia; es necesario que por ahí pueda representarse lo que esta Iglesia sería si en todas partes gozara de su libertad de acción, si la buena semilla estuviera menos mezclada con la cizaña; es necesario, en fin, que nadie franquee los umbrales del claustro sin tocar como con el dedo la realización de esta vida cristiana, de que tanto se habla y tan mal se conoce.» (Dom. Morin.). Es un excelente trabajo filosófico-teológico acerca del estado religioso, feliz augurio del valor de la obra próxima á publicarse. — R. P. Louis D. Urbano (O. P.): *Un thomiste contemporain: Alexandre Pidal.* Introducción. — I. Idea que tenía de Santo Tomás. — II. Las grandes síntesis tomistas.

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Septiembre. — D. Lanna: *Dio e l'odierno pensiero anticristiano.* La teodicea escolástica es como el punto céntrico en el que convergen todas las cuestiones que plantea el *pensamiento anticristiano* de nuestros días. Contra el teísmo tradicional, base de la *Teología* y de la *verdadera Filosofía*, laboran, por una parte, todos los partidarios y afines del *positivismo*, y, por otra, todos los secuaces del cristianismo kantiano, bajo todas sus formas de *prapmatismo, voluntarismo, inmanencia* y *acción*. Todos combaten unánimemente la doctrina tradicional sobre el modo de concebir el *ser divino*. Su lema es: ó *agnoticismo* ó *antropomorfismo*. Ó no tenemos ningún conocimiento del Ser supremo, ó le concebimos á nuestra imágen y semejanza. La teodicea escolástica, por el contrario, evita igualmente estos dos extremos. En ella el entendimiento humano, aun partiendo de los caracteres propios de los seres finitos, continúa, se remonta y llega hasta el conocimiento del Ser absoluto é infinito de la causa primera. Pues aun cuando las criaturas sean *effectus virtutem causæ non adaequantes*, conduce á la mente humana al conocimiento de Dios, *via causalitatis, excellentiæ et remotionis*, atribuyendo á la causa primera todas las perfecciones que hay en las criaturas, sin las imperfecciones propias de su modo de ser. Esta teoría general de los Escolásticos sobre el modo de conocer á Dios, se aplica también á todos los demás conceptos y propiedades que le atribuye el entendimiento humano. Para los neo-kantistas la concepción de su Dios-persona es una antítesis irreductible; para Espinoza es la

misma negación de lo absoluto é infinito, que es propio de Dios. Mas en la teodicea cristiana, *persona* significa, como dice Santo Tomás, *id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali creatura*, y, por consiguiente, se ha de atribuir también á Dios, aunque *excellentiori modo*, como todas perfecciones de las criaturas. *Persona* es *per se una*, no en cuanto está circunscrita por límites, sino en cuanto se distingue de los otros casos. Y así se llama y es *persona* Dios. No puede justificarse, pues, racionalmente el proceder de aquellos, qué en un problema tan capital, en el destino del hombre se encierran en el *agnosticismo* ó *antropomorfismo*. Y vana es también la pretensión de muchos apologistas modernos de sustituir las pruebas tradicionales de la existencia de Dios por otras de un valor subjetivo é interno que nunca podrán tener más que un valor secundario. — G. N. Borchino: *Induzione e deduzione nella matematica.*

Zeitschrift für Katholische Theologie, Abril, 1914. — Andreas Eberharter: *Die neueren Hypothesen über die hebräischen Patriarchen Abraham, Isaak u Jakob.* A pesar de estar sancionada en el V. Z. la existencia histórica de los patriarcas (San Mateo, 22, 31; San Marcos, 12, 26; San Lucas, 20, 37; San Juan, 8, 56-58), la moderna crítica racionalista viene empeñándose en negarla, y la literatura de los últimos tiempos en pro y en contra, es ya bastante abundante. El autor, á la vez que resumir el estado de la cuestión, trata de completar las pruebas de la existencia histórica, acabando, sobre todo, de deshacer las cábalas racionalistas. Las principales objeciones racionalistad son: primera, todas las historias sobre los orígenes de los pueblos son pura leyenda, y no ha de ser una excepción el pueblo hebreo. La primera parte de la mayor se niega; pero aun concedida, nada probaría en concreto. Segunda: desde los tiempos de Abraham hasta la primera redacción escrita de esta historia, trascurrieron, según el común sentir, varios siglos, y es imposible que un recuerdo histórico se conservase tanto tiempo. Lejos de ser esto imposible, es caso bastante frecuente, sobre todo, en los pueblos orientales, entre los cuales aun el pueblo hebreo se hallaba en favorabilísimas circunstancias. Tercera: Ningún pueblo procede de una sola familia, y el número doce de los hijos de Jacob es número facticio. Tampoco esto puede demostrarse; antes abundan bastante los hechos en contrario. Y si los patriarcas no fueron personajes históricos, ¿qué representan sus nombres? ¿Héroes? ¿Dioses?.. Ni los mismos racionalistas se han podido poner de acuerdo, y todas sus hipótesis son puramente gratuitas é individuales. — Karl Sax: *Die Gottesberweise Descartes in der kritik seiner Zeitgenossen.* Dos pruebas dió Descartes de la existencia de Dios: la primera, de orden ideológico: existe en nosotros la idea de Dios, que no puede ser causada sino por Dios mismo; la segunda, la conocida prueba ontológica: en la idea de Dios encontramos como propiedad la existencia.. Esta segunda ya era vieja y por eso llamó menos la atención. Contra la primera se levantaron: 1.° El holandés Juan Kater, negando que sea aplicable á las ideas el principio de causalidad, lo cual es ir demasiado lejos. — 2.° Algunos *teólogos de París*, entre los cuales, probablemente, el oratoriano P. Gibieuf, afirmando que nuestra inteligencia por las operaciones de análisis y síntesis pueda formar la idea de Dios sin que Dios mismo se la imprima. — 3.° Hobbes, que, entre otras cosas, niega que el entendimiento humano esté en posesión de la idea de Dios, como Descartes supone. — 4.° Antonio Arnauld, jansenista, que casi se muestra conforme con Descartes. — 5.° Gassendi, que combate todo el sistema cartesiano.

BIBLIOGRAFÍA

Psalterium Latinum *cum græco et hebræo comparatum explanavit, anotationibus grammaticis instruxit*, Josephus Bonaccorsi (M. S. C.). Libellus I, Florentiæ. Libreria editrice fiorentina, 1914. Un volumen de 112 páginas en 4.°, 1914.

Expongamos primero el plan de esta obra de aspecto verdaderamente científico. Contiene en cuatro columnas el *salterio griego* según la moderna edición de Swete; el *salterio latino* del códice veronense, que más afinidades tiene con el texto de San Agustín; el *salterio* de la Vulgata, y finalmente, la *versión hebrea* de San Jerónimo según la edición de Lagarde. Todas van acompañadas con nota de las principales variantes. El intento de Bonaccorsi es doble: ayudar á los sacerdotes, que diariamente tienen que rezar los salmos en el texto latino, para su inteligencia, y luego, y este es el principal, suministrar elementos de investigación á los estudiosos de la Vulgata y de su latinidad. La ejecución de la obra excede en mucho al primer intento del autor. El primer cuaderno, de 112 páginas en 4.° mayor, sólo contiene los diez primeros salmos, y aunque el total de la obra no exceda de 1.000 páginas, como promete el editor, es demasiado para la generalidad de los lectores. En cambio, para los especialistas en el estudio de la Vulgata nos parece una obra magistral. El comentario gramatical es extenso, acabado y lleno de erudición, y puede ayudar grandemente á la inteligencia de la Vulgata. Y no sólo de la Vulgata; para la explicación del texto original, tantas veces obscuro é indescifrable, ofrece singular ayuda la confrontación de las versiones y su confrontación con el texto original. Quiera Dios que pronto veamos terminada la obra.

Los Salmos, *versión castellana de los mismos, breve explicación de su sentido literal y espiritual y uso que de ellos hace la liturgia*, por el R. P. D. José María Alvarez de Luna y Pohl (O. S. B.). Tomo II, 224 páginas en 4.°

En el vol. VIII, pág. 321 de esta Revista, al presentar al público el tomo primero de esta obra, ya expusimos las intenciones laudables del autor y la proporción de la obra con sus intentos. El segundo volumen contiene, además de los salmos, los cánticos bíblicos que forman parte del salterio litúrgico. De su mérito y de sus defectos literarios y exegéticos, debemos de repetir ahora lo que antes dijimos.

Commentaria in Quatuor Evangelia, a R. P. Cornelio Alapide, *e Societate Jesu: recognovit subjectisque notis illustravit et ad præsentem sacræ scientiæ addusit.* Antonius Padovani. Augustæ Taurinorum. — Typographia Pontificia, Petri Marietti. 4 vol. en 4.°, editio altera emendata, 1912-13.

La primera edición de esta obra es de 1897. La necesidad de reeditarla es un testimonio de su valor y de su oportunidad. El comentario de Cornelio Alápide no necesita

recomendaciones; para los predicadores, sobre todo, es una mina inagotable de doctrina y de erudición sagrada. El editor se tomó además el trabajo de corregir los defectos de imprenta introducidos en las ediciones antiguas. Las notas de Padovani corresponden, dentro de los límites de su extensión, al título de la obra. Ilustran el comentario de Alápide confirmando sus exposiciones, precisándolas y también en algunas cosas corrigiéndolas, en conformidad con los progresos de la exégesis bíblica. A todos los sacerdotes consagrados al ministerio sagrado y para quienes el Evangelio debe ser el libro de su lectura y meditación diaria, no dudamos en recomendar esta edición manual y económica de Cornelio Alápide.

The Culture of Ancient Israel, by Carl Heinrich Cobnill, Prof. of Old Testament History in the University of Halle. — Chicago and London, The Open Court Publishing C°, 1914. 168 páginas en 8.° con 12 planchas fuera de texto.

Los que están al corriente de la actual literatura bíblica ya pueden juzgar del criterio y valor del libro contra los que califican de legendaria la historia de los orígenes de Israel; según los datos bíblicos, contesta Cornill que la historia y la leyenda no se contradicen, antes ésta supone siempre aquélla y la embellece con elementos imaginativos. Conforme á esta concepción, el autor admite la historicidad de los personajes bíblicos, desde Abraham hasta Moisés, y los sucesos que de ellos se cuentan. No puede decirse otro tanto de la legislación mosaica. Moisés, según Cornill, es el organizador de Israel y el fundador de la religión monoteista, que él había aprendido durante su permanencia en el Sinaí; pero la legislación del Pentateuco, que sólo conviene á un pueblo sedentario, no pudo ser dada por Moisés á los hebreos nómadas. Semejante conclusión, tan contraria á la tradición, se funda en un triple error. El primero, es la condición, puramente nómada de los hebreos en tiempo de Moisés; el segundo, es la exégesis de la ley en relación con una nación sedentaria, y finalmente, el suponer que la tesis tradicional repugna toda adición ó interpretación de la ley en conformidad con el nuevo estado del pueblo. Los tres últimos capítulos sobre la educación de los niños en Israel, sobre la música y los salmos en la literatura universal son de más valor, y contienen, salvo algunas excepciones, una exposición clara y ordenada de puntos tan interesantes para la historia íntima del Antiguo Testamento.

Fr. A Colunga.

Les Sacraments ou la grace de l'Homme-Dieu. — Conferencias, por Mgr. Besson, Obispo de Nimes. Vzes y Alais. Dos tomos en 8.° de 390 y 405 páginas. Segunda edición. — Pierre Téqui, París, 1914.

Esta obra forma parte de la serie de Conferencias apologéticas predicadas en el espacio de diez años por el ilustre orador en la Iglesia metropolitana de Bezançon. Contiene treinta Conferencias, mejor dicho, sermones, acerca de los Sacramentos, exponiendo y razonando la doctrina católica, según la sana Teología, con viveza y brillantez verdaderamente oratorias. Los cuarenta años que por encima de la obra han pasado en nada disminuyeron su mérito, más bien lo abrillantaron, demostrando su solidez teológica y sus excelentes cualidades como obra oratoria, ramas veces armonizadas y llevadas á la perfección en trabajos de esta índole. Creemos que será útil á la mayor parte de los predicadores, que encontrarán en ella abundante y bien ordenada materia predicable y un modelo bastante bueno en la forma de exposición.

Fr. J. C.

Florilegii hebraici lexicon, edidit Dr. H. Lindemann. — En 4.°, VIII-82 páginas. — Friburgo de Brisgovia, Herder, 1914.

El *Florilegio* á que se refiere el título de este *Léxico* es el compuesto por el mismo Lindemann y del que se dió cuenta en esta Revista (t. VI, pág. 535). Las mismas difi-

cultades que encuentran los principiantes en seleccionar de la Biblia hebraica los trozos más apropiados para conocer los diversos estilos y poder apreciar el desarrollo histórico de la lengua santa, lo encuentran en el manejo de los grandes Léxicos, viéndose perplejos entre tantos significados de una misma palabra y formas que adopta en cada caso particular. La primera dificultad quedó obviada al publicarse hace dos años el Florilegio mencionado, con el que se aliviaba también al profesor en uno de los puntos más costosos de su cargo. Este nuevo opúsculo de Lindemann completa la labor entonces iniciada. La forma en él adoptada es la de la generalidad de los Vocabularios, añadiendo el significado alemán al latino. Como es obra que ha de tener éxito, sobre todo como libro de traducción, en los Seminarios y Colegios, sería conveniente que en la segunda edición se publique el texto y el Vocabulario junto en un volumen para mayor comodidad.

Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae, quod in usum scholarum collegit C. Kirch (S. J.). — Editio secunda et tertia aucta et emendata. — En 8.°, XXXI-624 páginas. — Friburgo de Brisgovia, Herder, 1914.

Esta nueva edición del *Enchiridion*, del P. Kirch, contiene notables mejoras y adiciones sobre la primera, á pesar de que el volumen del libro es menor. En ella se han incluído nuevos textos, completado algunos de la edición anterior y revisado otros en conformidad con las últimas ediciones. La versión latina de los textos griegos ha sido también revisada.

Este libro facilita grandemente el conocimiento de los textos que sirven de base para el estudio crítico de la historia de la Iglesia. Por eso lo recomendamos con el mismo encarecimiento que lo hemos hecho ya otra vez en esta Revista.

Le péril intérieur d'Église, par B. Gaudeau. *Études d'histoire théologique contemporaine.* Un volumen de 287 páginas. — (Bureau de la *Foi Catholique.)*

El *peligro* de que nos habla el infatigable B. G. es el modernismo bajo todas sus formas: religioso, filosófico, social, político... Que es grave, no puede discutirse. Que ha echado hondas raíces en muchas conciencias cristianas, es una realidad bien dolorosa, pero palpable. El autor nos hace tocar de cerca, con datos abundantes, la llaga modernista, ya en algunos de los que más se distinguieron en defensa del gran error moderno — síntesis de todos los extravíos religiosos de nuestros días —, ya en el famoso *affaire* del *Bulletin de la Semaine*. Á éste último, sobre todo, consagra muchísimas páginas de su libro (desde la 35 hasta la 275), el cual viene á ser un proceso en forma de las teorías y procedimientos de la mencionada Revista.

Gaudeau ve claro en el asunto, y los hechos que denuncia son indiscutibles. Con los documentos que nos suministra nadie puede llamarse á engaño acerca de ciertas ideas y personas, que se empeñan en decirse católicas, á pesar de las decisiones de la Iglesia. En Francia, quizás, habrá hecho gran servicio este libro. Entre nosotros, los católicos, ya sabemos á qué atenernos. *El Bulletin de la Semaine*, con sus sucursales, ya ha sido denunciado por algunos señores Obispos (el de Santander y Madrid, entre otros). ¿No podría emplear el autor un lenguaje menos virulento? Es un reproche que nunca debiera merecer quien tiene á la verdad por su parte y al divino Maestro por modelo.

Fr. J. M. G.

Le Crime Rituel chez les Juifs, par Albert Monniot. — París, Pierre Téqui, 1914.

La tradición popular en casi todos los países cristianos asigna á la perfidia judaica algunos crímenes, ejecutados en odio al nombre de Cristo y siendo las víctimas predilectas niños inocentes. Hasta qué punto sea cierta esa tradición y qué fundamentos históricos tengan los muchos hechos que se refieren, ha sido objeto de grandes y apasio-

nadas discusiones. El presente libro tiene una parte histórica en la que reúne todos los hechos de esta naturaleza, con las citas de nombres, lugares, tiempos y testimonios históricos, y otra en la cual se examina el valor probativo de los testimonios. El autor antisemita, convencido, procura llevar ese convencimiento al ánimo de sus lectores. Eduardo Drumont ha escrito el prólogo. El viejo batallador del antijudaísmo dice: «*El Crimen Ritual en el pueblo judío* será colocado en todas las Bibliotecas al lado de los volúmenes de la *Francia judía*, de los cuales vienen á ser un complemento necesario.»

J. C.

Las Universidades católicas, por Mgr. Baudrillart, Rector del Instituto católico de París. Traducción de Luis Mur, Catedrático del Instituto de Huesca.—Un folleto en 4.° de 64 páginas.—Luis Gili, Barcelona, 1914.

Es la traducción del séptimo y último párrafo del artículo «Instruction de la jeunesse», publicado en el fascículo X del *Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique*.

La existencia de las Universidades católicas arranca de la libertad de la enseñanza superior, y es tanto más necesaria cuanto más despectiva ú hostil se muestra la enseñanza universitaria del Estado con la doctrina religiosa. No basta que el Estado constituya en sus Universidades Facultades de Teología católica, como lo han hecho Alemania y Austria, dejando que las demás Ciencias sean enseñadas con cualquier criterio, y esto por varias razones, entre otras porque la misma Teología quedaría estancada y sin base; la influencia que en los espíritus está llamada á ejercer sería nula, ó poco menos, debido al aislamiento en que se le deja.

Estas son las ideas que Mgr. Baudrillart desarrolla en el primer párrafo de su artículo, titulado: «Principios generales».

En el segundo trata de las Universidades católicas en Europa, menos en Francia (la Universidad de *Lovaina*, de *Friburgo* y la de *Dublín; Academia Universitaria católica*, de Madrid; de los *Colegios de San Apolinar*, de la *Propaganda*, *Romano* y de la *Universidad Gregoriana de Roma)*.

En el tercero, de las Universidades católicas de América y Asia (de la de *Laval*, en Quebec-Montreal (Canadá); de *Georgetown*, de *San Luis* del Missouri, la *Universidad católica de América* (Wáshington), la de *Santiago* (Chile), la de *Buenos Aires* y la de *Beyrouth)*.

Por último, en el párrafo cuarto, nos habla de las Universidades católicas francesas (París, Angers, Lille, Lyon, Tolosa), acerca de las cuales se extiende en atinadas reflexiones sobre su carácter peculiar y los beneficios que reportan al bien público, que pueden reducirse á los cinco capítulos siguientes: preservación de la juventud seglar, servir de escuelas normales superiores de enseñanza libre, formar una «élite» intelectual entre el clero, constituir como hogares cristianos de alta ciencia y favorecer la formación y el progreso de los católicos sabios que á ellos se aproximan y, por último, ser, no precisamente los órganos de la verdad religiosa, sino reguladores de la vida intelectual de los católicos y apologistas de la verdad.

Dada la finalidad de su trabajo, Mgr. Baudrillart no podía menos de ser breve y rápido en el desarrollo de su interesantísimo tema; pero ha sabido condensar la materia sin perjuicio de la claridad y exponer los orígenes, evoluciones, expansionamiento y frutos de las Universidades católicas, junto con el derroche de trabajo y dinero que por ellas han hecho los católicos de los diferentes países, con tanto relieve, que la lectura de su trabajo produce en el espíritu del lector honda y confortante impresión.

Entre todas las Universidades católicas destácanse en primera línea las de Lovaina y Friburgo por la solidez de su constitución orgánica, la amplitud de sus empresas y su fecundidad en benéficos resultados para la Ciencia y la Religión.

Con los españoles, es decir, con la Academia Universitaria católica de Madrid, ha

sido el autor altamente benévolo. Quiera Dios que los hermosos ejemplos que nos pone á la vista, tomados de nuestros hermanos de otros países, enseñen, estimulen y muevan á los católicos españoles á emprender algo serio y eficaz antes que las circunstancias cambien de malas en peores y nos dificulten más la lucha y el triunfo. El mayor de nuestros males tal vez sea la inconsciencia en que vive la mayor parte del pueblo español; contra esta enfermedad es buen remedio la lectura de trabajos como el presente, aunque sean incompletos, poco desarrollados y defectuosamente traducidos.

FR. J. C.

Don Miguel Mir y su *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús*. Estudio crítico, por el P. Ruiz AMADO (S. J.). Un folleto en 4.° de 184 páginas. — Librería Religiosa, Barcelona, 1914.

Un libro que no puede ser más oportuno. El P. Mir (le llamo así, porque así suele conocérsele) escribió una obra acerca de la Compañía de Jesús que estaba haciendo mucho daño, y que desgraciadamente seguirá haciéndolo. Era de cajón estorbarlo, y á eso va el P. Ruiz Amado. Su obrita, escrita con sagacidad y con buen tino, se ordena principalmente á desacreditar, dándolo á conocer, el principal instrumento de calumnia; el apasionamiento con que escribió ese libro el P. Mir.

Más que pasión, parece obcecación, insania verdadera, enfermedad mental rara en la historia á lo menos, rara en la tenacidad con que se adhirió á su cerebro privilegiado.

Era ya de mal gusto; más todavía: era innoble que un hombre que toda su formación la debía al egregio instituto, no desaprovechase ocasión de zaherirlo, olvidando que los corazones bien nacidos hacen de favores tan sigulares un sacramento. El P. Mir, por una aberración inconcebible, hizo un sacramento lo contrario. Decimos poco: empezó por escribir contra la Compañía, y sin dejar ese oficio de hijo degenerado, acabó por escribir contra el mismo San Ignacio, lo que era ya degenerar de la Iglesia que lo colocó en los altares.

El P. Ruiz Amado se aprovecha bien del estado psicológico del P. Mir, que aclara con cartas y referencias importantes; hace ver su situación absurda de hombre endiosado en todas las pelamesas que sostuvo con los superiores. De ese árbol, esos frutos se podían esperar ú otros por el estilo. El P. Mir queda completamente desautorizado para escribir imparcialmente de la Compañía de Jesús; cuanto escriba sobre ella debe siempre ser sospechoso para un lector sereno.

En esta parte el libro del P. Amado, además de venir á tiempo, está terminante, contundente. Nosotros le felicitamos por ello; ese libro debe llegar á todas las partes donde haya ido á parar la *Historia* del P. Mir, que indudablemente es una obra dañosa y que para la mayor parte de los lectores necesita un antídoto.

Pero la obra del P. Mir tiene una condición que la hace inatacable á los folletos, mientras no venga otra obra grande á refutarla puntualmente: es obra documentada, plagada de documentos, de los que hay que hacerse cargo en una refutación definitiva.

No quiero yo indicar siquiera que esos documentos prueben lo que intenta el autor, ni mucho menos; tampoco pueden llamarse *Historia*, como los llama él, por no ser documentos en serie, buenos y malos, favorables y desfavorables; son más bien una serie de objeciones, viejas la mayoría, aunque algo remozadas por el autor, á quien no puede negarse enorme erudición.

Lo que á mí me parece es que en esto de detalles, de capítulos, mejor dicho, el libro del P. Mir no puede considerarse refutado por el del P. Amado. Todas las Órdenes tienen su característica, su exageración, pudiéramos decir, en la vida y en la historia; el P. Mir bien pudo haber caricaturizado y desfigurado á la Compañía de Jesús cuanto quisiera; bien pudo haber exagerado y bien exageró; pero como lo hizo sirviéndose de

documentos de cuidado casi en toda la obra, procede hacer sobre ella un trabajo fundamental, capítulo por capítulo, refutando históricamente la parte de exageración que hay en todos ellos.

Por no hacer esto el P. Ruiz Amado, entendiendo que su obra es oportunísima y en lo que se refiere á psicología individual del P. Mir muy certera, no la podemos considerar como refutación de la llamada por el P. Mir *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús.*

Y el P. Ruiz Amado reúne condiciones para hacer una buena refutación, y la hará con fortuna si abandona el personalismo y no se empeña en refutar con lo tergiversado por el P. Mir, lo que es necesario aceptar y no puede negarse, aunque duela.

No lo hizo así y habrá que deplorarlo. Porque ni aun siendo tan grande como es la habilidad del P. Amado, puede lograr eximir su obra de ese aire antipático que tienen las críticas personales por justificadas que sean.

Realmente es difícil justificar en absoluto una crítica en la que se buscan todos los defectos personales y se ocultan los merecimientos, aun aquéllos que pudieran implicar una apología para la causa que se defiende.

En la obra del P. Mir se pueden escoger confesiones preciosas y tejer con ellas una corona inmarcesible para la Compañía de Jesús.

En cambio en la obra del P. Ruiz Amado sería imposible encontrar los verdaderos merecimientos del P. Mir.

Claro está que la historia de la Compañía, cuando merezca ese nombre, es muy difícil escribirla sin escribir una apología; en cambio de la historia del P. Mir ya no puede decirse lo propio.

Sin embargo, hay que confesar en honor suyo, que no quiso publicar cierto género de documentos graves que poseía y entregó á la Orden, ya salido de ella. Por eso y por otras razones no hubiera estado mal que la refutación se hubiera desarrollado en un ambiente de mayor generosidad y caridad cristiana. Así empezaba el P. Ruiz Amado á obtener sobre el P. Mir el triunfo del ejemplo, que nunca está demás.

LUIS G. ALONSO GETINO.

Girolamo Savonarola, *Racconto storico*, por Ugo MIONI. Torino, 1914.

La obra presente es un librillo de 236 páginas en que se narra de manera novelesca la vida del gran frate ferrariense. En general está bien informado, y no sería difícil colocar al pie de muchas de sus páginas el autor en que se ha inspirado, v. gr.: en el capítulo XVII, pág. 194, el estudio del P. Lottini *Fu veramente scommunicato il Savonarola?* La parte referente á la cuestión espinosa de las relaciones entre Savonarola y Alejandro VI está tratada con mucho tacto. La lectura del libro es interesante. Esto no quiere decir que en él no se encuentren algunas inexactitudes, como en el capítulo primero, párrafo primero, suponer que San Marcos se fundó para la Congregación de Lombardía, que se creó mucho después; pero al que escribe un *racconto storico* no se le pueden pedir conocimientos de especialista. Lleva la obra grabados artísticos, entre los que se echa de menos alguno de San Marcos.

H. SANCHO.

Santa Teresa de Jesús en Alba de Tormes, por D. José de LAMANO Y BENEITE, ilustrada con grabados y facsímiles, en 4.°, XIV-412 páginas. — Salamanca, 1914.

Quisiera por este momento no haber conocido nunca á D. José de Lamano para poder hablar libremente de su libro. ¿Por qué? Porque si dejo correr la pluma y por ella las impresiones que la lectura de su libro me ha producido, saldría una sarta de elogios, que á alguno podría parecer fruto de la amistad más que de otra cosa. Por fortuna los lectores de CIENCIA TOMISTA conocen ya el estilo de este ilustre Correspondiente de

la A. de la Historia. El Sr. Lamano conoce el castellano á fondo en sus dos aspectos: el histórico-etimológico y el actual-popular, y cuando emplea una palabra sabe por qué la emplea y tiene perfectamente definidos su propiedad y su alcance. ¡Cuán poco hay de esto en nuestros días! Su léxico es abundantísimo. Y aun con el desgaire y la espontaneidad del maestro, sabe siempre por buen camino inventar formas nuevas ó resucitar las perdidas en la historia ó en el lenguaje popular cuando el párrafo así lo exige. Es, además, poeta, y cuando empieza á sonarle el párrafo y deja correr la vena de esa armonía, nos urde, sin pretenderlo, páginas que son verdaderos cantos. Y vale mucho más así, que deje correr la vena del estilo; que cuando quiere cincelarlo demasiado resulta tan peripuesto que pierde en naturalidad y puede parecer artificioso. Del fondo no hay qué decir. Santa Teresa de Jesús es flor que todo lo aromatiza y embalsama. Y el Sr. Lamano nos la presenta en su verdadero cuadro. Quizá, á veces, en las notas se entretiene demasiado para el común de los lectores en tejer genealogías. Pero ¡cuántas otras notas, en cambio, tan lindas, tan poco ó nada conocidas, tan interesantes! Y ¡cómo se ve y se siente el ambiente aquél salmantino y español, teológico, aristócrata, nobilísimo...! El Sr. Lamano, no sólo á nuestro modo de ver agota el tema que dió por título á su libro, sino que da bastante más de lo que, á juzgar por el título, pudiera esperarse. Y sobre todo, su libro es libro de verdadera historia.

FR. A. G. MENÉNDEZ-REIGADA.

Jus Planum. *Synopsis chronologica argumentorum, analityco-synthetica, alphabetica gentium, locorum ac personarum ad acta et decreta a SS. P. N. Pio Papa X (P. M.) in primo Sacri Principatus Eius decennio lata, vel a SS. RR. Congregationibus, Officiis ac Tribunalibus promulgata*, por el Prof. A. M. MICHELETTI. Un volumen en 4.° de 1.000 páginas. — Turín, P. Marietti, 1914.

Esta obra es un repertorio de todos cuantos documentos, estatutos y declaraciones se publicaron sobre materias eclesiásticas en diez años del pontificado de Pío X (1903-1913). En la primera parte se pone un índice completo de todos los documentos indicando su fecha, la Congregación, Oficio ó Tribunal á que pertenecen, sus palabras iniciales y el tomo y página en que pueden leerse por entero en las revistas ó colecciones siguientes: *Acta Pii X, Acta Pontificia, Analecta Pontificia, Acta Apostolicæ Sedis.*

La segunda parte (cerca de 600 páginas) es la más importante. Trae resumida con claridad y precisión la parte dispositiva de todos esos documentos, acercándose en lo posible al texto oficial y en muchos casos transcribiéndolo á la letra. Todo está por orden alfabético, y por medio de números entre paréntesis remite al documento respectivo á que corresponde la materia.

La tercera parte tiene un índice completo de todos los documentos por orden alfabético de sus iniciales, con indicación de la Congregación á que pertenecen, fecha, argumento y número de orden que les corresponde en la primera parte de la obra.

La cuarta es un índice de las naciones, lugares y personas que aparecen en todos los documentos reseñados. Concluye con un índice general de materias.

Esta obra honra tanto al autor como al editor. Al autor, por el trabajo y competencia que supone reunir, ordenar y resumir nada menos que 3.086 documentos diferentes: encíclicas, bulas, breves, decretos, sentencias, etc. Al editor, por la maestría con que están combinados los tipos para que el manejo de la obra resulte fácil y cómodo. La obra ahorra mucho trabajo, pues suple á cualquier colección, por buena que sea, que haya ido trayendo los documentos en cuestión durante los diez años que abarca. El Prof. Micheletti se propone continuar su tarea publicando entregas anuales que contengan la legislación eclesiástica en la misma forma que la obra. El editor será el mismo tipógrafo pontificio, Marietti, el cual admite, desde luego, suscripciones á los fascículos que irán saliendo.

El Breviario y las nuevas Rúbricas, según la novísima reforma decretada por Pío X. *Comentario histórico y litúrgico sobre las Const.* «Divino afflatu» y «Abhinc duos annos», con los decretos correspondientes de la Sagrada Congregación de Ritos, por el P. Juan B. Ferreres (S. J.). — *Razón y Fe*, Madrid, 1914.

Consta esta obra de dos tomos. En el primero se da cuenta de muchos Códices Ms. y ediciones antiguas del Breviario, en particular de los llamados de Curia y de los pertenecientes á las diócesis de las provincias eclesiásticas de Tarragona y Valencia. Estudia con especial detención el Breviario del Cardenal Quiñones y la reforma de San Pío, y reseña las diversas tentativas, proyectos y reformas parciales que hubo desde San Pío acá, para llegar á una nueva reforma del Breviario. De todo esto se deduce la necesidad de la reforma hecha por Pío X, se indican los defectos que se deseaba remediar y las aspiraciones que se habían de llenar. Todo esto sirve mucho para conocer el origen y sentido de las diferentes partes del Oficio Divino y para dar á los que le rezan un sentimiento más profundo de piedad.

En el segundo tomo se expone con claridad y acierto la reforma hecha por Pío X. Y es de notar que se atiene para la exposición al texto definitivo de las Rúbricas que trae la novísima edición típica del Breviario. En la cual el P. Ferreres se adelanta á todos y presta un gran servicio, pues desde la Const. *Divino afflatu* hasta ahora hubo tantas declaraciones que es una ventaja incalculable encontrar todo el trabajo hecho. Al que quiera conocer á fondo la reforma del Breviario, ninguna obra mejor podemos recomendarle, y el que guste de estas investigaciones históricas, hallará no poco que aprovechar.

Fr. E. C.

Los ignorados, crónica de la guerra, por Max Grillo, 298 páginas en 8.° — París, Librería Ollendorff, 1913.

El autor (ahora liberal *doctrinario)* fué en sus días liberal *armado*. En este folleto, en forma cuasi novelesca, trata de la guerra de los tres años (1899-1902), y echa, por supuesto, el agua á su molino. Rabia ó desprecio al partido vencedor, y mucho entusiasmo por los de su bando — el liberal —, que fué el vencido. «Se diría que su inutilidad constituye su grandeza.»

El Sr. Grillo se condena en el *Prefacio:* «Las páginas que siguen fueron compuestas al calor de un entusiasmo generoso por las ideas y los hombres *(libertarios)* representativos que las encomian en cada momento de la vida colectiva.» Y sigue: «Aspiro á que se me considere sincero y justo.» Mucho pedir es, sobre todo cuando el escritor no es ni justo ni sincero. El libro no está mal escrito, pero esto no es suficiente. Habría para mucha crítica si página por página quisiera el censor poner su pluma, y todo porque el Sr. Max no es ni *justo* ni *sincero*. Página 44: «Colectaban fondos los liberales entre amigos y *desafectos*.» Se *robaban*, debía decirse. Página 47: es sacrílego y blasfemo en lo que dice de Nuestra Señora de Chiquinquirá y de la devoción que á Ella tiene el colombiano. Aquí se le quedó lo que hicieron los de su bando en el Convento dominicano. *La Amarilla* la ganó el partido liberal, porque tenía un nuevo Napoleón á la cabeza, y la de *Palonegro* perdióla, porque el jefe contrario era un majadero. ¡Oh, lógica! Los colombianos que lean este libro, si no son cándidos, se reirán del autor; el extranjero que sepa de revueltas americanas, pondrá la obrilla en cuarentena.

Esperanzas á los que lloran, por el R. P. Marchal, Misionero apostólico. Un volumen de 331 páginas en 8.° — Barcelona, Libr. y Tip. Católica, 1914.

Es verdaderamente esta obrita un bálsamo consolador y un lenetivo eficaz que derrama dulzuras inefables en las almas atribuladas. La esperanza es necesaria á todos, pero mucho más á los que sufren y lloran. Ella nos dice, ¿sufres?, pues espera; día vendrá en que tus penas se trocarán en gozos y tus sufrimientos en la más tranquila

paz. Este ha sido el fin del autor al concebir esta obra: llevar una gota de consuelo y esperanza á los corazones desgarrados por el dolor.

No es nueva, hace ya bastantes años que vió la luz en distintas lenguas europeas. Su lectura se hace interesantísima por la amenidad de estilo y variedad de datos.

Robadora de los corazones, por el R. P. Félix A. Cepeda, Misionero del Corazón de María. Un volumen de 376 páginas en 4.° — Editorial del Corazón de María, Madrid, 1914.

Con este hermoso título acaba de publicarse una colección de sermones del Superior Provincial de los Misioneros Hijos del Corazón de María en la provincia de Méjico y Estados Unidos del Norte.

Contiene dos novenas y varios panegíricos. La primera novena es una explicación del *Ave María y Santa María*. Con erudición y brillantez de imágenes, analiza cada una de las palabras de esas dos hermosas plegarias. El segundo novenario lo dedica á ponderar las sublimes virtudes de María, encerradas en las siete palabras que brotaron de sus labios, según nos refiere el Evangelio. En el primer discurso presenta á María, como el más perfecto modelo en el uso de la lengua. Todos los discursos terminan con un resumen del mismo. Tanto éstos como los panegíricos están escritos con unción y elocuencia.

Fr. M. F. C.

¡Antes que te cases..!, cartas á un joven casadero, por el R. P. Ramón Ruiz Amado (S. J.). Un folleto de VII-166 páginas en 8.° — Librería Religiosa, Barcelona, 1914.

«En estas cartas se tocan algunos tópicos provechosos para la elección de consorte, pero no tan recónditos que hicieran necesaria su publicación, pues son de esos que ya que no se hayan especificado tanto en otros libros de este género, se ofrecen espontáneamente á la consideración de toda persona reflexiva y algo conocedora de la vida.»

Así se expresa el autor en la primera página de su opúsculo. Estamos conformes con el juicio crítico que él mismo formula, aunque no sea del todo completo.

Un poco más adelante añade: «Pero además se plantea un *gravísimo problema:* el problema de la *castidad conyugal* como *única solución* de muchas dificultades y remedio de infinitos males, que sirven de torcedor actualmente á los directores de las conciencias, y amenazan minar los más hondos cimientos de la vida familiar.» Y al fin traza el marco de la crítica del libro manifestando dos temores, que son más bien dos interrogantes. «Preveo, dice, que este libro habrá de sufrir la reprensión de algunos; en primer lugar por plantearse en él un problema de esos de que algunas personas timoratas *no quisieran que se hablase...*» «tememos otra reprensión, y es la de ciertos *críticos* ó *criticones* que van contando los meses que empleamos para publicar cada libro, para deducir de su brevedad el poco valor de nuestros escritos. Cuando, pues, vean que este librito se publica al mes de haber salido á luz otros dos libros nuestros, la refutación de la *Historia interna documentada*, de D. Miguel Mir, y la versión de la *Historia eclesiástica*, del Dr. Marx, concluirán, sin duda, que es obra de ningún fuste, como atropellada improvisación sobre materias que pedían estudio muy detenido.»

Es cierto que algunas de las materias tratadas en el libro piden estudio muy detenido, sobre todo, las relativas al *gravísimo problema* á que alude el autor; pero ese estudio ha sido hecho repetidas veces y bajo diversos aspectos en sentido bueno y malo. No se trata de ninguna revelación, sino de algo excesivamente vulgarizado; ni de ningún problema olvidado, sino de una cuestión de vida ó muerte con sumo interés discutida. Por eso estamos muy lejos de querer que no se hable del *gravísimo problema;* deseamos que se hable claro y bien. Lo que no puede tolerarse es que de un problema tan grave se hable á medias, se exponga mal é incompletamente, de modo que no sientan las con-

ciencias toda su gravedad y trascendencia; que no se le acometa de frente, ni se refuten con brío y copia de razones sólidas las aparentes razones con que se encubre y excusa el mal que tiende á corromper la savia de la vida individual, de la familia y social. Se trata de una de esas cuestiones que es necesario no suscitar ó llevarlas hasta lo último con lealtad y franqueza, lo cual no ha hecho el P. Amado. Y su deficiencia en esto es tanto más sensible cuanto más llamado esté su libro á correr por manos de cierta clase de lectores.

Que su libro salga á luz al mes de haber publicado otros dos, es lo de menos. En eso fíjanse los críticos *de calendario*, como humorísticamente llama el autor á los que tal hacen. Lo interesante es que el libro sea bueno. Un escritor hábil y aprovechado, que con cierta especie de abnegación se dedica á hacer libros, no tendrá gran dificultad en preparar un folletito mientras publica otras obras. El pensamiento es más veloz que la mano.

A pesar de las deficiencias indicadas, el librito del P. Amado podrá ser útil á los jóvenes, haciéndoles reflexionar sobre la naturaleza y fines del matrimonio, las disposiciones internas que á él deben llevarse, las cualidades intelectuales, morales, estéticas, sociales, eugénicas, etc., que deben procurar que reúna su futura esposa y madre de sus hijos.

FR. J. C.

Liberaladas de una revolución, por Fr. P. FABO (A. R.), 310 páginas en 8.° — Pamplona, Imprenta y Librería Diocesana, 1914.

Mal de su grado tuvo el P. Fabo que observar el precepto del poeta de guardar el manuscrito, no tan sólo nueve, sino doce años, para pulirle y adornarle de las preseas de nuestro rico idioma. *Liberaladas*, como el vino, ha ganado mucho con los años. El libro es sencillamente un episodio — pero de los más trágicos — de la última guerra civil colombiana. Allá en las pampas casanareñas existe una veintena escasa de religiosos, propagando, al par que la Religión, el progreso verdadero. De súbito se les echa encima el huracán revolucionario, y por el espacio de veinte meses son encarcelados, robados, befados...

Tres pueden escapar Meta abajo y darse á las ondas del Orinoco y huir lejos, muy lejos, á los últimos confines de Venezuela, para salvar la vida. Una noche de rayos y huracanes, estos tres misioneros se refugian en un islote del majestuoso río; encuéntranse allí con un tigre y á éste le ceden la isla, huyendo ellos por aquel pequeño mar embravecido.

Una quincena de frailes pasa la Cuaresma de 1901, en medio de las selvas, estudiando la fauna y la flora y también el arte de pescar y cazar con flecha para poder vivir. Mas para ellos también hay cazadores. Las redes son fuertes y bien disimuladas, y son todos aventados en miserable barca á la República vecina. Bolívar los recibe con descomunal rechifla y los encarcela, y, por fin, los arroja cual si fueran apaches.

La isla de Trinidad recógelos cariñosamente; llegan á Puerto Colombia, y el General Albán, al oír conmovido el relato de los misioneros, exclama: «Padres, no hablen así, ustedes merecen la corona de los héroes; pueden viajar por todo Colombia con la frente muy alta; sigan á Bogotá sin vacilación y hagan saber al Gobierno la deuda que tiene para con los misioneros de Casanare; mi patria es cristiana y hará cumplida merced á los misioneros abnegados y virtuosos.»

Las peripecias de esta odisea no acaban allí. *El Magdalena* y el *Alto del trigo* son los últimos trabajos y sustos.

Con la lectura de *Liberaladas* se nos entra Casanare por los ojos para no olvidársenos jamás. El origen de aquellos pueblos, su historia y sus misiones, idiomas y costumbres, todo esto reúne el libro que pondero.

FR. A. MESANZA, O. P.